

West Inst

The University of Chicago
Libraries



EXCHANGE DISSERTATIONS

~~Gen. Lib.~~
Gen. Lib.

JOHS. PEDERSEN

DEN SEMITISKE ED

OG BESLÆGTEDE BEGREBER

SAMT

EDENS STILLING I ISLAM



Exchange Dissertations

KØBENHAVN
FORLAGT AF V. PIOS BOGHANDEL
(POVL BRANNER)
1912

Gen. Lib.

JOHS. PEDERSEN

DEN SEMITISKE ED

OG BESLÆGTEDE BEGREBER

SAMT

EDENS STILLING I ISLAM



Exchange Dissertations

KØBENHAVN

FORLAGT AF V. PIOS BOGHANDEL
(POVL BRANNER)

1912

1511720

102P3

Or. Inst.

VINDUET
TIL
VINDUET
TIL
VINDUET

Denne afhandling er af det filosofiske Fakultet kendt værdig til offentlig at forsvares for doktorgraden.

Den 30. August 1912,

Finnur Jónsson,
dekanus.

FORORD.

Det Emne, som behandles i det foreliggende Arbejde, har ikke tidligere været Genstand for en særlig Undersøgelse, men har været berørt i de forskellige Værker, som behandler de enkelte semitiske Folks Aandsliv. En Del Materiale er derved bleven fremført, og Vejen banet for en videregaaende Undersøgelse. At give en udtømmende Skildring af alle Ejendommeligheder, som knytter sig til Semiternes Ed og dens Brug, er vel næppe muligt, i Betragtning af Kildematerialets Omfang; men det har været mit Formaal, saa vidt muligt, at samle de væsentlige og karakteristiske Træk. Det har været mig særlig magtpaaliggende at faa undersøgt, hvad Semiterne har forstaaet ved Eden, og hvilken Plads den har indtaget i deres Aandsliv. Jeg fandt, at der laa flere forskellige Forestillinger til Grund for den, og har ment, at det var paa sin Plads at give en forholdsvis indgaaende Skildring af disse Begreber, hvori den har sin Rod, og ud fra hvilke den forstaas. Jeg har ved denne Undersøgelse anvendt en lignende Fremgangsmaade som den, der er anvendt af Dr. Vilh. Grønbech i hans Værk om Germanerne. Som han har jeg forsøgt at se, hvad de forskellige Foreteelser betyder i deres egen Sammenhæng. For at undgaa at sammenstille Fænomener, der kun viser en rent overfladisk Lighed, har jeg saa godt som helt undladt at anføre Paralleler fra andre Folk. Som Baggrund for Skildringen af Pagten, Forbandelsen og det i Cap. VIII fremstillede Sandhedsbegreb maatte der, hvis Arbejdet skulde have været bygget op fra Grunden, være foretaget en Undersøgelse af Grundbegreberne i Semiternes Livsopfattelse. Paa enkelte Steder, navnlig under Behandlingen af Forbandelses-

tilstanden, det normale Livs Modsætning, har jeg maattet forudsætte en saadan Undersøgelse og antydet dens Retning. Jeg har her anvendt nogle af Grønbechs Bestemmelser, da det semitiske Materiale tydede i samme Retning som det germanske.

Bogen er skreven under en Studierejse i Udlandet. Da jeg paabegyndte Arbejdet, fik jeg forskellige Anvisninger af Professorerne Zimmern og Fischer i Leipzig angaaende den assyriske og den arabiske Litteratur. Hos Professor Snouck Hurgronje i Leiden fik jeg bl. a. Vejledning i Læsningen af Bâgûrî, hvis Værk er lagt til Grund for Skildringen af Eden i det islamiske Læresystem. Nogle arabiske Værker, som Professor Goldziher i Budapest henledte min Opmærksomhed paa, kunde jeg endnu benytte efter Bogens egentlige Afslutning. Det samme gælder Mercers Dissertation om Babylonernes og Assyrenes Ed. De nævnte Herrer og andre, som har vist mit Arbejde Interesse og bidraget til dets Fremkomst, blandt disse særlig min Lærer, Professor Buhl, bringer jeg min Tak.

Sluttelig skal det angaaende Omskrivningen af de semitiske Ord bemærkes, at jeg kun har lagt Vægt paa at give Stavemaaden, ikke Udtalen. Saaledes har jeg f. Ex. gengivet det arabiske djim ved g, ikke ved dj, og ethvert hebræisk qameš ved å. Vokalerne er kun betegnede som lange, hvor dette ogsaa er udtrykt i den semitiske Orthografi. Konsonanttegn, der kun spiller Rollen som „matres lectionis“, har jeg ikke gengivet ved Konsonanter. I øvrigt er de sædvanlig benyttede Tegn anvendt.

I.

Sproglig Oversigt.

Den almindeligste Betegnelse for Eden i Assyrisk-Babylonisk er *mamîtu*. Det ligger nær at betragte det som maf'ûl-Form til 'amû „tale“¹. Det bliver saaledes beslægtet en med Verbet *tamû* „sværge“. Barth mente ikke at kunne forlige denne Form med sin Lydlov om m's Forvandling til n under en Labials Indflydelse, en Vanskelighed, som Jensen² (ZDMG XLIII 192) undgik ved at aflede Ordet af en Reduplikationsform *mâmû*, der svarer til 'amû som *babâlu* til 'abâlu. Meissner (Altbab. Privatrecht p. 120 f.) har imidlertid paavist, at der til Grund for 'amû ligger en Rod 'awâ, saa at *mamîtu* oprindeligt har lydt *mawîtu*³. Ejendommeligt er det, at man i Reglen finder den afkortede Form *mamit*, hvilket maaske lader sig forklare af, at dette Begreb, som vi senere vil faa Lejlighed til at se, gaar over til at blive en Art

¹ Jfr. Haupt i BA I p. 7; 15, Anm. 11; 173. 178; Delitzsch i hans assyr. Gramm. 1. Aufl. § 65, 31 a, men ikke i 2det Opl. og Lexikonnet; Zimmern: Šurpu p. 63.

² og efter ham Jäger (BA I 479). Ordet forekommer ogsaa i Syrisk i Formen *mawmâtâ*, der betyder „Ed“ og „exorcismus“, hvortil hører Verbet 'imâ.

³ Jfr. dertil Ungnad i ZA XVII 356. S. A. B. Mercer: The oath in Babylonian and Assyrian Literature. Münchener-Dissertation 1911 p. 26 afviser Afledningen af *mamîtu* fra 'amû „tale“ og henviser til en Rod *jm'*, der hører sammen med det arabiske *wama'a*, til hvilken Gruppe det assyr. *tamû* ligeledes skal høre (p. 29). Til Begrundelse henviser Mercer til, at 'amâtu „Ord“ oprindeligt lød 'awâtu. Men hvis *mamîtu* selv gaar ud fra Formen *mawîtu*, lader denne Distinction sig ikke retfærdiggøre.

personligt Væsen¹. Imidlertid betegner *mamitu* ikke blot, hvad vi forstaar ved Ed; det forekommer lige saa hyppigt i Betydningen Besættelse eller Forbandelse, hvilket er af Vigtighed for vor Forstaaelse af Eden. Lejlighedsvis bruges det om den ved Eden indgaaede Forpligtelse².

En nøjere Undersøgelse af dette Begrebs Indhold vil senere blive foretaget.

Af samme Stamme som *mamitu* er *tamitu*, der foruden Ed betyder dels Guddommens Orakeludtalelse, dels Anmodningen om en saadan (se Zimmern: Beiträge p. 190, 3; 88 o. a).

Parallelt med *mamitu* forekommer ofte *nišu*, tilsyneladende synonymt med dette. Ogsaa det bruges i Betydningen „Forbandelse“, „Besættelse“ (f. Ex. KB IV. p. 145; Tallquist: Maqlu V 72; Zimmern: Šurpu passim). Men i sin Oprindelse er det vidt forskelligt fra *mamitu*. Det er beslægtet med det hebræiske *nāsā* (se Ges.-Buhl under \sqrt{ns}) og betyder Haandsopløftelse³, har altsaa en lignende Oprindelse som det arabiske *jamin*. Ved Siden af *nišu* forekommer Formen *niš ili*. I Sammensætningen *niš qatu* betyder det „Bøn“⁴. Dette Substantiv har altsaa sin Oprindelse fra en Gestus, medens *mamitu* henleder Tanken paa det ved Eden udtalte Ord.

Til den Ordgruppe, som man oversætter ved „Ed“ hører ogsaa *adû*. Schrader, som først har henledt Opmærksomheden paa dette Begreb, oversætter det „Erklæring“, „Kontrakt“, „Ed“ og vil aflede det af en Rod *wdj*⁵. Revillout vil gengive det ved „attestation“ og sammenstiller det med Hebr. 'ed, Vidne af \sqrt{wd} ⁶, Jensen foreslaar at jævnføre det

¹ saal. Haupt i BA I p. 178.

² Saal. Amarnabrev 154, 36 ff. (Wincklers Udg.). Jfr. Mercer: The oath p. 22, 26. 121, 12 og 150, 57 f. betyder det nærmest: Edsforbund.

³ Jfr. dets Ideogram Zi. I Modsætning hertil vil Delitzsch lægge en abstrakt Betydning til Grund: „Væsen, Existens, Personlighed; se HWB s. v.

⁴ Jfr. det hebr. *nāsā jad* i Betydningen „sværge“ og „bede“; paa noget lignende Maade forholder det sig med det arab. *basāta jadan*.

⁵ The Babylonian & Oriental Record I p. 147; K A T.² p. 548 jfr. Delitzsch HWB p. 232 b af \sqrt{wdj} „festlegen“.

⁶ The Bab. & Or. Record II p. 22 f. jfr. I p. 101 ff. Han henviser til Formelen *kt adf Bel, Nebo osv.* i Kontrakter.

med *ja'ad*¹. Sikkert er det ikke uberettiget at oversætte *adû* ved „Ed“², men det betegner Eden efter dens Indhold som en Forpligtelse, ikke Eden som en rituel Handling. Meget ofte vil man derfor rigtigst kunne gengive det ved „Forpligtelse“ eller „Anordning“. Saaledes, naar der tales om *adê mamit ilâni rabûti* „de i Eden til de store Guder indeholdte Anordninger“ KB. II p. 262 ff. Man vil her ikke kunne oversætte det ved „Ed“. Ligeledes hedder det *adê šakânu* KB. II 166 „bringe Anordninger, Forpligtelser i Stand“, medens man næppe vilde kunne sige *mamit šakânu*. Assurbanipal siger, at hans Broder i Babylon *la iššuru adî-ia* „ikke holdt mine Anordninger“³. Det assyriske *adû* staar saaledes i Betydning meget nær ved det arabiske *'ahd*; der er derfor ikke ringe Sandsynlighed for, at det ogsaa etymologisk er det samme Ord⁴. Revillouts Henvisning til Hebr. *'ed* vilde da ogsaa have Gyldighed⁵.

De assyriske Verber for at sværge udgaar etymologisk fra Betydningen „tale“⁶.

Tamû er rimeligvis afledet af en t-Form af *'amû* „tale“ ligesom f. Ex. det arabiske *taqâ* er dannet af *ittaqâ*, der har sin Rod i *waqâ*, er altsaa beslægtet med *mamitu*⁷ og svarer i sin Betydning fuldt ud dertil; som dette bruges det meget i Besværgelserne for „at besværge“, og *tamû* forekommer oftere i Betydningen „besat“⁸.

Zakâru, den bekendte semitiske Rod for „nævne“, „ihu-

¹ K B. II p. 163 Anm. Se endvidere K B. VI p. 346.

² I Nybabylonisk plejer Eden at begynde med *ki adî (-ia)*, meddeles det mig af B. Landsberger. Man vil næppe finde *adû* til Betegnelse for en Ed angaaende noget fortidigt.

³ K B. III 97 VII 85 . 93. Rassamcyl. Col. I 118 (V Rawlinson I).

⁴ Delitzsch HWB 24 a anfører et *adû* „Zeit“; hvis *adû* er = *'ahd*, behøver *adû* „Tid“ ikke at skilles fra det, da arab. *'ahd* som bekendt ogsaa betyder Tid.

⁵ forudsat nemlig at Hebr. *'ed* er lig Arab. *'ahd*, se Barth: Wurzeluntersuchungen p. 34. Schorr (W Z K M XXIV 440) anfører formodningsvis endnu en Betegnelse for Eden, nemlig *qipât šumim*.

⁶ En analog Betydningsudvikling foreligger i *pî šakânu* „tale“, som faar Bet. „sammensværge sig“, Assurbanipal VIII 49 . 69.

⁷ Zimmern: Beiträge henfører i Glossaret p. 63 vel *mamitu*, men ikke *tamû* til Roden *'amâ*.

⁸ *Šurpu* II 100 ff., III 115 . 116 . 117 ff. VIII 50.

komme“, „omtale“ bruges i Betydningen „sværge“ f. Ex. Šurpu III 14. 17. 41. 44¹.

Den almindelige hebræiske Betegnelse for Ed er *š'bu'á*, hvortil svarer Verbet *nišba'*. Som det ligger nær, plejer man at sætte dette Ord i Forbindelse med *š'eba'* „syv“. Til nærmere Begrundelse heraf henviser man navnlig til Gen. 21, 28, hvor Abraham og Abimelek bruger 7 Lam ved de Ceremonier, som skal befæste deres Pagtslutning. Imidlertid bør man ikke tillægge dette for stor Betydning i denne Sammenhæng. Den omtalte Fortælling er sammenflettet af to Beretninger. I den ene opfordres Abraham til at sværge, at han vil forblive i et venligt Forhold til Abimelek, hvad han gaar ind paa; de slutter Pagt og sværger hinanden Eder, hvorfor Stedet kaldes *Beeršeba'* („Edsbrønd“). I den anden Beretning slutter Abraham og Abimelek Pagt med Benyttelse af 7 Lam, idet Abraham derved bekræfter at have gravet nogle Brønde, som hans Modparts Folk har tilegnet sig. Skønt det ikke udtrykkelig siges, skal de 7 Lam her motivere Navnet *Beeršeba'* („Syvbrønd“)². Der foreligger saaledes her to Forklaringer af Navnet *Beeršeba'*, den ene ved *šb'* „Ed“, den anden ved *šb'* „syv“, men en Forbindelse mellem „syv“ og „Ed“ sættes der ikke i Beretningerne. Man kunde mene, at Betegnelsen stammede fra Brugen af 7 Offerdyr ved Edsceremonierne; men vi har kun dette ene Exempel derpaa. Hvis man har set en Forbindelse derimellem, er det derfor snarere secundært³. I G. T. selv finder vi næppe nogen Forklaring paa Slægtskabet mellem „sværge“ og „syv“.

Man har henvist til den Rolle, 7-Tallet spiller ved Forbandelsen og Eden hos andre semitiske Folk. For Arabernes Vedkommende anfører man Herodots Meddelelse, at disse

¹ Jfr. Udtryk i Arabisk som *judakkiruhu l-lâha* Tab. II 7, 1; *Hiš* 559, 6 = *aqsama 'alâ* Tab. II 600, 5 f. = *ħallafa* 600, 14 = *našadahu l-lâha* II 13, 5. 9.

² Jfr. Noeldeke: Sieben Brunnen i ARW VII p. 341. 44.

³ Gen 15 bruges der 5 Offerdyr. Ibn Esra faar ogsaa her Tallet 7 ud: 3 store Offerdyr deles hvert i to Stykker, de to Duer regnes for 1 — ialt 7. Dette viser hvilken Betydning de jødiske Lærde tillagde 7-Tallet i Forhold til Eden. Se Levy: Neuhebräisches u. Chaldäisches Wörterbuch s. v. *šb'*.

ved Pagtslutning strøg deres Blod paa 7 Stene. Større Betydning har det, at *saba'a* paa Arabisk bruges i Betydningen forbande¹. Dog er det umuligt at afgøre, om denne Betydning oprindeligt har noget med Tallet at gøre.

I den assyriske Verden forekommer „Syvguddommen“ *ili sibitti* ofte i Sværge- eller Besværgelsesformularer som det sidste Led i Guderækken. Hehn (Siebenzahl und Sabbat p. 85) mener her at have fundet Nøglen til det hebræiske *nišba'*. Syv betegner ifølge hans Fremstilling det afsluttede, Helhed; derfor kommer 7-Guddommen som det sidste og sammenfattende Led i Guderækken; *nišba'* skal da betyde „at kalde de 7, d. e. Universet, alle Himlens og Jordens Magter til Vidne“. — Wellhausen har foreslaaet at søge Forklaringen af Udtrykket i, at Eden er bleven gentaget 7 Gange².

Der er saaledes fremsat forskellige Forslag for at forklare Forbindelsen mellem de to Begreber: „syv“ og „sværge“; men det maa siges, at intet af dem er helt fyldestgørende, og at intet sikkert Resultat kan opstilles, da vi ikke i G. T. selv faar nogen Hjælp dertil. Dette maa navnlig fremhæves over for Hehn, som gaar ud fra Spekulationer over 7-Tallet, der er det gamle Israel ganske fremmede, bortset fra at den israelitiske Ed heller ikke bestaar i at kalde Universets Magter til Vidne, som det vil frengaa af det følgende. Det forsigtigste vil derfor være foreløbig at betragte det som usikkert, om der overhovedet er nogen Forbindelse mellem de to Ordstammer; thi ogsaa Formen „at lade sig besyve“ er meget

¹ Lisân al-'Arab X p. 12 over Midten. Goldziher: Abh. I p. 119 sætter dette i Forbindelse med *Všb'* i Bet. „et vildt Dyr“. Wellhausen (Reste p. 248) og Noeldeke Z D M G LXI p. 231 jævnfører det med det hebræiske. Ordet bruges endnu af Beduiner, og de undgaar helst at nævne Tallet 7 ifølge Wetzstein Z D M G. XXII p. 177 A. 1. Meddelelsen af Musil: *Kusejr Amra* p. 49, at man ved Edsafslæggelse tegner en Kreds med 7 Streger paa langs og 7 paa tværs har næppe Betydning; der er her Tale om Tryllekredsen, men andre Tal spiller ved den lige saa stor Rolle som 7 (se Doutté: *Magie & Religion dans l'Afrique du Nord*. Alger 1909 p. 179 ff.).

² En Kvinde skal sværge 7 Eder ved *Ka'baen* Agh I 156. Iøvrigt er Gentagelse af Eden 3 Gange hyppigere hos Araberne. Thompson: *Semitic Magic* p. 217 Anm. 1 tænker paa det samme som Wellhausen paa Grundlag af en babylonisk Parallel.

paafaldende, om end en Denomination af et Substantiv ved *Nif'al* ikke er helt uden Analogi¹.

šebū'ā har ikke saa vid en Betydning som det assyriske *mamītu*, men er dog mere omfattende end vort „Ed“. Jes 65,15 bruges det nærmest i Betydningen Forbandelse ligesom Num. 5,21; paa det sidste Sted nærmer det sig Begrebet „Besættelse“.

Denne sidste Betydning har Ordet *'alā*, der benyttes som Verbum og Substantiv og undertiden er at oversætte ved „Ed“. Den almindelige Betydning er „forbande“, Dm. 17,2; Lev. 5,1. Paa flere Steder kan man tvivle om, hvorvidt det er at oversætte ved „Forbandelse“ eller „Ed“. Det vexler i Sm. 14,24 og 28 med *hišbī'a*, ligeledes Gn. 24,41 jfr. V. 1. Nogle Steder anvendes det, hvor Talen er om en Pagt, Gn. 26,28; Dt. 29,11. 13. 18. 19 o. a. Men Begrebet Forbandelse, eventuelt Besættelse, er aldrig forladt, selv hvor vi vil oversætte det anderledes, og at paavise en Forskel i de enkelte Kilders Brug af Ordet² er umuligt.

Den arabiske Sprogbrug er her, som ogsaa ellers, den rigeste. Den almindeligste Betegnelse for Eden er *jamīn*. Blandt de forskellige Forklaringer, de arabiske Filologer giver af dette Ord, maa vi holde os til den, at det er Betegnelsen for „den højre Haand“,³ der paa Grund af den ved Eden brugelige Gestus faar Betydningen „Ed“. Den afledede Verbalform *'ajmana*, sværge, er ikke særlig hyppigt forekommende, men findes dog.

Ved Stammen *ħlf*⁴ gaar man bedst ud fra Substantivet *ħilf*,

¹ Dog er intet af de Ges-Kautzsch § 51 g nævnte Exempler helt sikkert.

² Dillmann Komm. III 626. Der vil senere blive Lejlighed til nærmere Omtale af Begrebet.

³ At den højre Haand bruges ligger i dennes Fortrin for den venstre. Af Adabbøgenes Forskrifter fremgaar det, at man skal begynde med højre, hvor noget normalt eller noget, der ikke er Religionen uværdigt, foretages (*Ġazāli: al-Adab fi-l-dīn* i Samlingen *magmū' al-rasā'il af Sabrī*, Kairo 1328 p. 73; *Abd al-Qādir: Al-ġunja liṭālibī tariq al-ḥaqq 'azza wa-galla*, Mekka 1314 p. 17 f). Se videre S. 56.

⁴ *Lisān al-'Arab* X p 399. *Ibn Sidah: Al Muḥaṣṣaṣ* XIII 109, Bulaq 1319.

et Forbund af Stammer eller Klaner. Deraf dannes *ḥalif*,¹ et Medlem af et saadant Forbund, Verbalformen *tahâlafa*, indgaa et saadant Forbund med hinanden. At *ḥalafa*, sværge, ikke er det til Grund liggende, men en deraf afledet Betydning vil blive nærmere begrundet i næste Afsnit. *ḥilf* har baade den abstrakte Betydning „Forbund“, den konkrete „Deltagerne i Forbundet“ og endelig Betydningen „Ed“. Ved Siden af *ḥilf* forekommer *ḥalsa* som Betegnelse for Eden.²

Ibn Sidah opregner en Del Ordstammer som synonyme med *ḥilf*.³ Af disse er to særlig almindelige, nemlig *‘ahd* og *‘aqd*. Om det sidste ved vi, at dets Grundbetydning er „at binde“, hvilket minder om det hebræiske *qšr* „binde“, der bruges om Sammensværgelse. Naar arabiske Filologer siger, at *‘ahd* er synonymt med *ḥilf*, er det ikke uden videre rigtigt. Medens *ḥilf* i sin Grund er et konkret Begreb, er *‘ahd* mere abstrakt. Det betyder et Forhold og hvad dette Forhold fører med sig af Rettigheder og Pligter. Det kan bruges om et rent udvortes Forhold i Betydningen „Kontakt“, „Berøring“ His. 1020, 16. 18, hvor det staar parallelt med *massa* „berøre“; man gengiver det bedst her ved: have noget at gøre med. Saaledes ogsaa Ibn Sa’d II 2 p. 23,26; 35,24, 77,14. 25, o. fl. I Forbindelse hermed staar vel Betydningen: Samtid, Tid, (f. Ex. Ibn Sa’d II 2 p. 72,10; 100, 15. 17). I Koranen bruges det om Forholdet til Allâh, Sur. 2,25. 94; 9,7. 12; 19,81. 90, og i verbal Form 7,131 = 43,48; 8,58; 9,1. 4. 7; 20,114; 33,15. 23; 43,48. Hovedvægten ligger i de anførte Steder paa Forholdet, men Tanken om de dermed følgende Rettigheder og Pligter er indesluttet deri. Andre Steder ligger Hovedvægten paa dette sidste. Er Menneskene Subjekt, bliver det da at gengive ved henholdsvis Ret og Pligt, er Allâh Sub-

¹ *ḥalif* faar en afledet Betydning, idet det ligesom *abû*, *ahû* osv. bruges om Besidderen af en Egenskab; man siger *ḥalifu l-gûd* (Ibn Sidah anf. St.) Profeten siges at være *ḥalifu l-hilm* Laqani: Djaouhara ed. Luciani p 36. Vidunderdyret *Al-Zâg* siger, at det er *ḥalif al-ḥamr wa-l-qahwa* (Damiri: *Kitâb ḥajât al-ḥajawân* II p 3).

² Man kan sammenstille *ḥilf* med det assyriske *ulâpu* „Genossenschaft“; Forudsætningen herfor er, at det hebr. *‘elef* ikke er rodbeslægtet med *ulâpu*.

³ Blandt disse har han ikke medtaget *‘ill* pl. *‘âlâl* Sur. 9,8. 10. Det sættes lig med *ḥilf* af His. 920 infra; *Mufaṣṣal* ed. Broch 167,4.

jekt, ved Krav og Tilsagn. Om Menneskenes Ret forekommer det ifølge Sagens Natur ikke hyppigt i Koranen; et enkelt Sted haves det i ironisk Form 2,74.¹ Derimod anvendes det ofte om Menneskenes Forpligtelse 2,38 . 172; 3,70 . 71; 6,153; 9,112; 13,20 . 25; 17,36; 23,8. Om Guds Krav bruges det 2,38; 16,93 . 97, og om Guds Tilsagn eller Forjættelse 2,74 . 118. Men paa intet af disse Steder er Gensidighedssynspunktet tabt af Syne; dette fremgaar bl. a. af, at man parallelt med *'ahd* stadig finder Verbet *'ahada*, en Form, der netop udtrykker det gensidige, 2,172; 8,58; 9, 1 . 4 . 7; 16,93; 17,36; 33,15, selv om vi paa disse Steder mindre føler det. Overhovedet er her ikke Tale om forskellige Betydninger af Ordet, men kun om, at det snart er den ene, snart den anden Side af Begrebet, der træder særlig frem; *'ahd* bruges i samme Linie til at udtrykke snart Ret, snart Pligt, snart „Forhold“ i Almindelighed f. Ex. 2,38 . 74.

Anvendt over for det enkelte Tilfælde kan *'ahd* ofte faa en konkret Betydning.

Af Betydningen „Rettighed“ fremgaar Betydningen „Herredømme“ f. Ex. *'ahd 'alâ makkata*, Herredømme over Mekka Tab III 863,12, det bruges parallelt med *al-hilâfa*, Chalifatet Jaqubi² II 502,5 . 9; 503,2; 508, jfr. Tab II 175,16; andetsteds bruges det om de dermed følgende Indtægter, Jaqubi II 507 (dog ikke *'ahd*, men det synonyme *'aqd*). Af Betydningen Krav udvikler sig Betydningen Befaling, f. Ex. Tab I 1884 (om Herskerens Dagsbefaling til Hærføreren).³ Det bruges om Profetens sidste Forordninger, *Ibn Sa'd* II 2 p. 24,27; 44,22; 49,13; 51,5 56,24; 57,11 o. fl.

Vi har i det foregaaende ikke fundet *'ahd* i en Betydning, som vi vilde gengive ved Ed. Og dog har de arabiske Filologer ikke Uret, naar de nævner dette Ord i den Sammenhæng. Begrebet Ed udvikler sig af den Betydning af Forpligtelse, som ligger i Ordet. Denne Forpligtelse kan være

¹ Om menneskelige Forbundsfællers Krav 9,4.

² ed. Houtsma.

³ Hertil svarer Verbet *'ahida ilâ*, befale, Tab II 196,8, Sur 2,119; 3,179 36,60, *Ibn Sa'd* II 2 p. 29,14; 35,6; 38,7 o. fl., men Verbet følger ogsaa de andre Nuancer af *'ahd*. Sur. 20,114 bet. det „indtræde i Forhold til“. Hos Tab anvendes det oftere om „at overdrage Herredømmet“.

gives med de naturlige Forhold som Vaq 68¹ (og for 'aqd's Vedkommende Tab II 78,4). Men hvor denne Forpligtelse paatages ved et Ord, som man afgiver, bliver den faktisk lig med Ed.² Over for sine Fjender har man ingen Forpligtelse; at paatage sig Forpligtelse over for en, hvem man ikke i Forvejen staar i venligt Forhold til, vil derfor sige at gøre ham ukrænkelig, give ham Lejde; denne Betydning har 'ahd ofte (f. Ex. Tab III 69,4; 176,15. Goldziher: Abh. II, den arab. Text p. 28 i. m.), men det bruges ogsaa i Almindelighed om en edelig, ubrydelig Forpligtelse f. Ex. Tab II 65, 18. Forpligtelsens Absolutthed og Ubrydelighed faar et særligt Udtryk deri, at man siger, at det er en Pligt mod Allâh, altsaa et Tilsagn til Allâh, thi at Allâh kræver noget, er det stærkeste Udtryk for Forpligtelsen; 'ahdu l-lâhi bliver da det Udtryk, som nærmest gengiver Begrebet Ed.³ Det forekommer hyppigt, His. 375,4 f.; 638 f.; Tab III 185,20, Jaqubi II 505, 509. Jævnside med dette forekommer ofte, saaledes ogsaa paa de her anførte Steder, *mitâqu l-lâhi* og *dimmatu l-lâhi*⁴ jfr. Sur. 2,25; 13,20 . 25. At give Allâh 'ahd betyder at sværge Ham 441, 5 f. n. Man bruger derfor ogsaa Verbet i Formen *âhada* (og *âqada*) med Allâh som Objekt i samme Betydning.

Den almindeligste Betegnelse for at sværge er ved Siden af *halafa* Verbet 'aqsama, som ogsaa bruges i Formen *qâsama*; dertil svarer Substantivet *qasam*, hvortil slutter sig *muqsam*; endelig *qasâma*; dette defineres af de arabiske Filologer⁵ som de Folk, der sværger paa, at en Sag forholder sig paa den ene eller anden Maade, men det bruges lige saa vel om den Ed, de sværger (f. Ex. Tab. II 69,19). Det fremgaar af den givne Definition, at denne Stammes egentlige Brug gælder Eder angaaende noget foreliggende. Dog hedder det et Sted om *Qurašiterne*, at de *taqâsamû 'alâ*

¹ Jfr. ogsaa Wellhausen: Skizzen und Vorarbeiten IV 83.

² Vi berører her den ovenfor omtalte Brug af Ordet i Betydning „Tilsagn“.

³ Det staar parallelt med *jamin* Sur. 3,71; 9,12; 16,93.

⁴ Dette Udtryk uden 'ahd, f. Ex. Tab. III 31. Det til *mitâq* svarende Verbum bruges om at sværge His. 908,7; ogsaa Flertalsformen *mawâtiq* anvendes (His. 831,19).

⁵ Se Lisân XVI 378; Ham. 434,6.

kufrin, gav hinanden Eder om at ville bevare deres Vantro¹; det bruges her som *taḥālafa*. Dog ligger det nær at antage, at \sqrt{qsm} oprindeligt har været anvendt ved Eder angaaende noget fortidigt, \sqrt{hlf} ved Eden om noget fremtidigt; dette sidste er sandsynligt, naar Hensyn tages til dets Sammenhæng med Pagtsbegrebet. Men i hvert Fald har en Udledning i Sprogbrugen fundet Sted.

Omkring denne Betydning af *qsm* grupperer sig andre. Det bruges, paa væsentlig senere Steder, om magiske Formler og Fremsigelse af saadanne.² I Form X *istaqsama* betyder det „søge Orakel“, hvilket vilde svare til en Betydning „give Orakelsvar“ i IV Form: *aqsama*, en Betydning, der dog ikke er overleveret. Fælles for disse Maader at bruge Ordet paa er Betydningen: et afgørende Ord, en overmenneskelig Udtalelse, nøjagtig som det hebræiske *qesem* Prov. 16,10. Heri ser Robertson Smith Rodens Grundbetydning,³ og længere kan vi næppe komme. Betydningen „Magi“, som forekommer i Hebræisk og Arabisk, lader sig uden Vanskelighed forklare herudfra.⁴ Wellhausen (Reste p. 133 Anm. 5) søger i Begrebet „Tildeling“ en ældre Betydning, dels af Hensyn til *qasama* i I Form, som betyder „dele“, dels til *qisma*. Men Begrebet sværge kan vanskeligt udledes af „tildele“. Iøvrigt betyder *qasama* i den ældre Litteratur ikke tildele, men „dele“, ev. „fordele“ (selv His. 134, 4 jfr. 55,6 . 7.)⁵

Hertil kommer Stammen 'lj, som i IV, V og VIII betyder sværge; Substantivet kan hedde 'alwa, 'ulwa, 'ilwa, 'uluwwa eller 'alijja. Den forefindes i Hebræisk, som ovenfor omtalt,

¹ Buch III om Profetens higrā Nr. 35. Jfr. at *qasāma* iflg. *Tāg al-'arūs* bruges om „en Vaabenstilstand mellem Fjenden og de troende“; endv. Zuhajr: mu'allāqa 26.

² Se de i Dozy: Supplément anførte Steder. Endvidere Doutté: Magic & Religion p. 125 A. 3; 127 f.

³ Journal of Philology XIII p. 276 ff.

⁴ Fleischer fandt Grundbetydningen i „Magi“. Dette optages af Davies: Magic, divination and demonology p. 44 ff. af Hensyn til en religionshistorisk Teori; jfr. Doutté anf. Sted.

⁵ Verber, der bet. dele, skære, forekommer ogsaa ellers med Ed som Objekt. Man siger *gadama* og *gazama* en Ed, og *qaṭa'a jaminan* udtale en afgjort Ed (*battan*, hvilket ogsaa betyder skære) Ibn Sīdah p. 114. Sikkert har vi i den hos Araberne almindelige Overgang mellem „skære“ og „afgøre“ Forklaringen paa Forholdet mellem *qasama* og *aqsama*.

og er maaske at finde i den assyriske Dæmon *alû* (maaske ogsaa i *šulu*, fremmanet Spøgelse).

Der findes i Arabisk endnu adskillige Verber, som kan bruges i Betydningen sværge. Ved flere af disse er Forholdet mellem denne Betydning og den, som er vedkommende Ords sædvanlige, ganske gaadefuld. Saaledes *nafala* „tildele Bytte“, *samata*, *kana'a*, *kata'a*, *matana*, *šaqqa'a* o. a.¹

De øvrige semitiske Dialekter, hvis Materiale ikke er medtaget, lades ogsaa her ude af Betragtning.

Den eller det, hvorved man sværger, angives i alle Dialekterne med en Præposition, som ellers har lokal Betydning. Saaledes i Hebræisk *bē*, i Arabisk *bi*, i Assyrisk *ina*, ja endog *ina libbi*.² I Assyrisk tillige *lu*; da denne Partikel ogsaa bruges til Bekræftelse, er den at sammenstille med det arabiske *la*, der bl. a. forekommer i Sætningsformen *la'amru*.³ Den tredje assyriske Sværgepartikel er *niš*, en forkortet Form af *nišu*, der ogsaa her viser sig som Parallel til det arabiske *jamīn* (jfr. ovf. S. 6).

Hvad det Arabiske angaar, da er de tre hyppigst brugte Partikler det nævnte *bi*, endvidere *ta* og *wa*, alle med Genitiv. *wa* bruges kun foran Substantiver, og naar Verbet er udeladt⁴; hvis man „besværger“ en anden ved Allâh, kan *wa* heller ikke bruges.⁵ *ta* bruges som *wa*, dog i Reglen kun i Forbindelse med Allâh. Af disse Partikler er kun *bi* ganske klar. *ta* antages at være Resten af et længere Ord.⁶ Man kunde tænke paa *'amānat* ell. lign. For dette Fænomen haves en Analogi i selve det Arabiske, nemlig Forkortelsen af Ordet

¹ *'amāqā l-jamīna* bet. gøre Eden ubetinget, uigenkaldelig (Lane s. v. *amāqā* IV); *tazabbada l-jamīna* bruges om den, der „sværger Eden og skynder sig til den“ *Tāq al-'Arūs* s. v. zbd).

² IV Rawlinson 45 1 Obv. *ina libbi ū Aššur ū Marduk*.

³ Ibn Sidah p. 110 regner ogsaa *la* til Sværgepartiklerne. Naar Formen *li* bruges som Sværgepartikel (se Reckendorff: Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen p. 194), er det vel en Analogidannelse til *bi*.

⁴ Jfr. Wright: Arabian Grammar II § 62.

⁵ Ibn Sidah p. 110. Foran *wa-llâhi* gaar ofte en forstærkende Partikel, i Reglen *'amā*. Af denne Form findes de ejendommelige Varianter *'armā*, *'garmā*, *'harmā* (se Lane s. v. *'armā*). Ogsaa efter Eden kan man tilføje et bekræftende Ord, saal. *basal*, der gengives ved *'amin* (*Tāq al-'Arūs* s. v. bsl.).

⁶ De Goeje hos Wright I § 356 Anm.

jamîn. Selve dette Ord bruges som Sværgepartikel, i Accusativ (f. Ex. *Imru'ulqais Mu'allaga* 27), ifølge Grammatikerne med underforstaaet *uqsimu*, „jeg sværger“, og i Nominativ (f. Ex. Tab. II 141,7), ifølge Grammatikerne med udeladt Prædikat („Guds Ed er min Ed“).¹

Man har nu Formerne *'ajmunu*,² med det omtalte *l: lajmunu*. Endvidere: *'ajmu*, *'imû*, *'um*, *mu* (hvoraf efter Analogi med bi Formen *mi*), *munu*, *mana* og *mini*. Sibawaihi nævner endnu *lajmu*. De bruges kun i Forbindelse med Allâh og Ka'baen (min og mun iflg. Ibn Sîdah kun ved *rabbî*).

Tilbage staar *wâ*. Dette er af Reckendorff³ blevet identificeret med det saakaldte *wâwu-l-rubba*. Trods Noeldekes Indvending⁴ har denne Anskuelse megen Sandsynlighed for sig, naar man gaar ud fra, at *wâwu-l-rubba* ikke altid bør gengives „hvor mange“, men at det i al Almindelighed er en Forstærkelsespartikel, som angiver det, for hvilket man vil vække Opmærksomhed.⁵ Hvorledes Oprindelsen nu end er til dette *waw*, har vi her en Analogi til det alt nævnte *la*. Det støttes ved, at man som arabisk Sværgepartikel ogsaa bruger *'a*,⁶ endvidere *hâ*,⁷ og endog den blotte Accusativ;⁸ naar dertil føjes, at disse Sværgepartikler ofte foran sig har *'ij*,⁹ er det klart, at vi her har en Gruppe Partikler, der blot skal gøre opmærksom paa det ell. den, hvorved man sværger. Et lignende Forhold genfinder vi i den hebræiske Brug af Ordet *haj*, egl. „N. N.s Liv!“ og ligeledes i Assyrisk; man træffer her Formen *riši* „ved mit Hoved“ og „*Nergal u*“ *Šamaš*, ved *Nergal* og *Samaš*.¹⁰

¹ Jfr. Ibn Sîdah p. 115 i. m.; Lisân XVII p. 350.

² Elif i Beg. af Ordet erklæres af Junus for *elif mawšûla*, iflg. Kufenserne er Formen Pluralis. Som Variant forekommer ogsaa *hajmu* (se Freytags Lexikon s. v.).

³ Die syntaktischen Verhältnisse des Arabischen p. 195.

⁴ I hans Fünf Mu'allakat II p. 39.

⁵ Saaledes forekommer det ogsaa i Hebræisk Jes 43,12; 44,8; 51,15; Hos 12,6; Am. 9,5 (se Ges-Buhl. 15. Opl. p. 188 a. f. n.).

⁶ Fischer i ZDMG LXI p. 737, endvidere samme Tidsskrf. XXI p. 306 v. 7, og Ibn Sîdah, p. 116: *'agaddika*; *Hiš* 452,2.

⁷ F. Ex. Ham 212 i. m. Se endv. Glossaret til Tabari s. v. *hâ*.

⁸ Ibn Sîdah, p. 111; Tab. II, 142,2; Fischer anf. Sted.

⁹ F. Ex. anf. Sted af Ham. Ibn Sîdah, p. 113, jfr. for moderne Arabisk Musil: *Kušejr 'Amra*, p. 12, *'fw 'Allâh*.

¹⁰ Se Landersdorfer: Altbab. Privatbriefe 1908, p. 39.

Nogle af Sværgepartiklerne indgaar en saa fast Forbindelse med visse Substantiver, at der derved opstaar en ny Sværgepartikel. Dette gælder i Arabisk Udtrykket *biḥaqq*. Dette *ḥaqq* betyder det, som En kan kræve, og det, som En skal yde — Ret og Pligt, *biḥaqqi l-lâti wa-l-'uzzâ*, siger *Bahîrâ* His. 116, 10, *waḥaqqika*, o de troendes Behersker, forekommer Tab. III 152, 5 jfr. II 600, 5¹. Denne Udtryksmaade er endnu almindelig². Et andet Exempel er *la'amru*. Dette '*amr* forklarer Rob. Smith som „Dyrkelse“, „Religion“ og henviser til Kâmil 760, 12 ff. som Bevis for at '*amraka* er lig '*amraka l-lâha* „ved din Dyrkelse af Allah“³. Men bl. a. det af Goldziher anførte *la'amru-bnât al-murri* viser, at det er '*amr* i Betydningen Liv her er Tale om⁴, og '*amraka-llâha* forklares rigtigt af Ibn Sîdah p. 115 ult. som identisk med '*ammartuka-llâha*⁵. *la'amru* bruges almindeligst ved Personer, baade Allâh og Mennesker, oftest ved et Pronomen. Man træffer *la'amru 'abî-ka* Ham 352 V. 7 „ved din Faders (= Forfædres) Liv“, og *la'amru-ldîn* „ved Religionen“⁶, hvilket viser, at den oprindelige Betydning er glemt, og at det er blevet en ren Sværgepartikel. Det har en Parallel i et andet arabisk Udtryk *biḥajâti-fulân*⁷ og navnlig i det hebræiske *ḥaj*.

Dette opfattes oftest som et Adjektiv. Dog taler flere Grunde for, at det er Substantivet, som benyttes; for det første Analogien med '*amr*, for det andet det, at Adjektivet i Reglen ikke stilles foran sit Substantiv⁸; endvidere har vi Dan 12, 7 Udtrykket *b'ḥê hæ-ôlâm* „ved den eviges Liv“, og 2

¹ Fleischer oversætter mærkelig nok *waḥaqqika* „ved Kærligheden“ hos Risch: *Izz ed-Din* p. 13. *Al-ḥaqq* betyder hos Mystikerne Gud jfr. f. Ex. *Beidâwi* til Sur. 73, 7 og Titelen paa *Abd al-Qâdir* S. 10, Anm. 3 nævnte Værk.

² Snouck Hurgronje: *Mekkanische Sprichwörter* p. 18 f. Jaussen: p. 190 Not. 1.

³ Kinship and Marriage² p. 69 Anm. Jfr. Goldziher's Note smstds.

⁴ Jfr. ogsaa Noeldeke i Z D M G XL, 184 og *Nâbiga* 17, 16 *la'amri*, „og mit Liv er mig ikke noget som jeg ringeagter“.

⁵ Dette er en denomineret Form '*ammara* lade En sværge.

⁶ Noeldeke: *Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber* p. 76.

⁷ se Dozy: *Supplément* II 352 b. Efter Musils Meddelelser synes dette nu i Nordarabien at være den brugelige Form.

⁸ Jfr. Ewald: *Lehrbuch der hebr. Sprache* 8. Ausg. § 293 b.

Sam 11, 11 *hajjeka* „ved dit Liv“, som maa være Substantiv og nøjagtig svarer til *amraka*. I G. T. er den Brug gennemført, at det foran Jahves Navn hedder *haj*, ellers *hê*. Dette kalder Kautzsch (Gramm. § 93 aa Anm. 1) „eine rabbinische Finesse“, som det ganske vist ikke er let at forklare, naar man som han opfatter Ordet som Adjektiv. Opfattes det som et Substantiv i stat. constr., vilde man kunne opfatte *haj* som Enkelttalsformen (der iøvrigt ellers ikke mere forekommer), *hê* som en Sammentrækning af plur. st. constr. *hajjaj* > *hajjê* > *hê*; den gamle Enkelttalsform er da bevaret ved Jahve-navnet, hvortil ogsaa lydlige Grunde (Sammenstød af de to j'er) kan have medvirket¹; *hê* gaar over til at blive en ren Partikel, saa det kan bruges foran et personligt Pronomen, f. Ex. *hê-'âni*, hvor der ikke længere er Tale om noget Constructforhold, og foran andre Betegnelser for Liv som i *hê nafs'eka*.

Paa de edelige Udsagns syntaktiske Ejendommeligheder skal der her ikke gaas nærmere ind. Kun skal det nævnes, at Eden bliver en saa betydningsløs Taleform, at den kan sættes i en Sætning uden nogen som helst syntaktisk Virkning, saa at man i arabiske Digte endog finder den sat midt i en Constructforbindelse². Endvidere skal nævnes det ejendommelige Fænomen, at en Nægtelse undertiden udelades ved Eden: ved Allâh, jeg vil (ikke) gøre det eller det. (Ham 695, 2; Noeldeke: Delectus 74, 3). Paa den anden Side staar det ejendommelige Fænomen paa visse Steder i Koranen, at Nægtelsen *lâ* staar foran Verbet „jeg sværger“, hvor man vilde vente en Forsikringspartikel (Sur 75, 1; 81, 15). *Fachr al-Din Al-Râzi* tager det som en almindelig Nægtelse og gengiver 75, 1 f. saaledes: Jeg sværger ikke ved Dommedag, og jeg sværger ikke ved den dadlende Sjæl (det behøves nemlig ikke, saa indlysende er Sagen), men jeg spørger dig: Tror du virkelig osv. Mere Sandsynlighed har vel en anden af de Forklaringer, han anfører, nemlig, at *lâ* forholder sig

¹ Jfr. Sievers: Metrische Studien I 296 Anm.; han betragter *hê* som en Contraction af Enkelttalsformen.

² Wright: Arabian Grammar II p. 222 D.

til en underforstaaet Tanke og kan gengives: Nej! Med Rette afviser han, at det skulde være en Form af Forstærkelsespartiklen *la*, eller at Sætningen skulde tages spørgende (*Mafâtiḥ al -gaib* VIII p. 367 f.).

Af den givne lexikalske Oversigt fremgaar det, at Udtryksmaaden paa dette Felt er mere flydende og bevægelig hos Semiterne end hos os. Der gives ingen fællessemitisk Betegnelse for Eden, og inden for de enkelte Dialekter har vi set, at Sprogbrugen er mindre fast afgrænset end hos os. De Ord, der bruges til at betegne Eden, kan for en Del ogsaa betegne andre, beslægtede Begreber. Denne Mangel paa fast Afgrænsning i Semiternes Sprogbrug har sin Forklaring i, at Eden hos dem ikke som hos os er en forstenet Levning uden Tilhold i den øvrige Tænkemaade. Hos de gamle Semiter er Eden et naturligt Led i hele den aandelige Organisme; der er mange beslægtede Begreber, og med dem flyder den let sammen. Hvor overmenneskelige Magter og Kræfter anvendes for at bekræfte et Udsagn eller gøre et Tilsagn bindende, har vi Eden. Men Semiterne, for hvem Forholdet til overmenneskelige Kræfter stadig var levende, kunde gøre dette paa flere end een Maade¹. Naar vi vil undersøge, hvilken Plads Eden indtog i Semiternes Aandsliv, maa vi undersøge

¹ Interessant er det at se den samme Sag blive behandlet paa forskellige Maader, der alle i sidste Instans beror paa samme Grundforestillinger. Naar en Ægtemand har faaet Mistanke m. H. t. sin Hustrus Troskab, kan han hos Semiterne faa denne Mistankes Berettigelse afgjort ad overnaturlig Vej, nemlig paa følgende Maader: Num 5 ved Ordal, idet Hustruen drikker Vand med Forbandelse i. Agh I 156 ved at hun sværger 7 Gange ved Helligdommen. Agh VIII 50 afgøres det ved en Kåhins Vision. Sur 24, 6 ff. Buch I 117 ved at hver af Ægtefællerne højtideligt tager Forbandelsen paa sig, hvis Modparten har Ret. Gawhari s. v. rtm. ved sympatetisk Magi: naar Manden rejser bort, binder han to Grene sammen; har de løst sig ved Hjemkomsten, har hun været utro jfr. Reste p. 207. Hos Hammurabi frir Hustruen sig, for saa vidt hun ikke er greben paa fersk Gerning, ved Ed; dog kan Manden forlange Ordal (Vandprøve). Kohler & Peiser: Hammurabis Gesetz §§ 131, 132. Som bekendt fik Muhammed, da han kom i hin Situation, Sagen afgjort ved en Aabenbaring fra Allåh Sur 24, 2 ff. For at Anvendelsen af det overnaturlige kan blive en Ed, maa vedkommende selv være den aktive; endvidere er for Eden en Udtalelse nødvendig. „Oath is asseveration or promise made under non-human penalty or sanction“, saaledes kan Eden ret træffende defineres (Tylor i Encyclopædia Britannica s. v.).

de forskellige beslægtede Fænomener, betragte dens Forhold til dem og se, hvorledes den delvis udvikler sig af dem. Her kommer væsentlig to Foreteelser i Betragtning: Pagten og Forbandelsen, og i Sammenhæng med den sidste en vis Art af „Løfter“.

II.

Pagten og Edens Opstaaen af Pagtsbegrebet.

Hos Araberne, hvor al Beskyttelse, al Ret og al Pligt beror paa Stammefællesskab, er Pagten en meget vigtig Institution, som uden at ændre Principet for den hele sociale Ordning supplerer den og giver Mulighed for andre Kombinationer end de naturligt givne. At der er en Sammenhæng mellem Pagt og Ed fremgaar af den ovenfor S. 10 f. omtalte Sprogbrug. Fælles for Pagten og Eden er det ubrydelige Forhold, som indgaas ved begge. Man kunde nu mene, at Eden er det, som ligger til Grund, og det, som gør Pagten ubrydelig. Saaledes siges det ogsaa af Rob. Smith: „En Pagt om Forbund eller Beskyttelse var baseret paa en Ed“ (Kinship p. 56), og han finder, at Begrebet „sværge“ er det, som ligger til Grund for Stammen *hlf*, der først ved en afledet Sprogbrug anvendes om Pagten (p. 53). Men en Gennemførelse af de Synspunkter, Rob. Smith selv har fremført, vil vise, at Pagten oprindeligt er et selvstændigt Begreb, der intet har med Eden at gøre.

Til Grund for Pagten ligger Blodblandingen, ved hvilken der foretages en Sammenpodning af de to Parter; thi Slægtskab er for Semiten Delagtighed i fælles Blod. Denne Ritus er ganske vist ikke direkte meddelt, men Rob. Smith og Wellhausen har gjort det sandsynligt, at den har fundet Sted.¹ Herodot 3,8 beretter, hvorledes de to Parter, der slut-

¹ Rob. Smith: Kinship p. 59 ff.; Religion der Semiten p. 240 f.; Wellhausen: Reste p. 128; endvidere Goldziher: Studien I, p. 67 og II, p. 50 Anm.

ter Pagt, skærer sig i Tommelfingeren og stryger det deraf flydende Blod paa 7 Stene. Rob. Smith mener, at det maa underforstaas, at Parterne drikker hinandens Blod, og ved at det fælles Blod smøres paa Stenene indgaar den af begge anerkendte Guddom som den tredje i Pagten. Men oprindeligt, da hver Stamme har haft sin Gud, har dette Træk betegnet den fremmedes Indførelse i denne Guds Kultussamfund. — Imidlertid er der her ikke Tale om nogen Guddom, hverken som Deltager i Pagten eller som den, i hvis Samfund den ene Part skulde optages. Hvis de omtalte Stene har været i Besiddelse af en særlig „Hellighed“, behøver denne ikke at være knyttet til en bestemt Guddom. Da Jøderne i *Hajbar* sluttede Forbund med *Qurajs* om at udrydde Islam, svor begge Parter, idet de stillede sig tæt opad *Ka'baen* (Vaq. 190), uden at dette forudsatte eller indledede noget Forhold mellem *Qurašiternes* til *Ka'baen* knyttede Stammegud og Jøderne. Men *Ka'baen* var ifølge den almindelig antagne Anskuelse et Sted med særlige Kræfter, og hvad der foretoges et saadant Sted, fik en særlig Betydning og Vægt. Det samme har man vel i det omtalte Tilfælde tilset med Stenene, hvis Hensigten ikke blot har været at dryppe Blodet paa et Underlag, hvor det ikke udviskedes. — Lige saa lidt bør man forudsætte som sikkert, at Parterne i det af Herodot omtalte Tilfælde har nydt hinandens Blod, thi der findes i Teksten ingen Antydning heraf. Derimod maa Hovedvægten lægges paa Blandingen af Parternes Blod som det, der konstituerer et ubrydeligt Forhold imellem dem. Vi har da en Ceremoni, der kan jævnføres med andre, ved hvilke man uden Eden som Mellemed tilvejebringer et *hilt*-Forhold, nemlig ganske simpelt derved, at de to Parter bringes i Kontakt med hinanden.

For Araberne er hver Stamme en ejendommelig Sfære. Inden for Stammen er atter hver Slægt en Sfære for sig, der er koncentreret i Teltets Herre og udstraales over alt det, som tilhører hans Omgivelser: hans Telt, hans Klæder, hans Mad, alt, hvad han ejer. Men denne Sfære har en reel Betydning. Den kan mistes, naar man fjerner sig, og atter erhverves. I Hedenskabet skal Mekkanerne i deres Bolig have

haft et Idol, som de berørte før en Rejse og strax efter Hjemkomsten.¹ Vi maa tænke os Familiens „Sfære“ koncentreret i dette, og at man ved den omtalte Ceremoni vil sikre sig at bevare saa meget som muligt af den under Rejsen og atter genvinde det tabte strax efter Tilbagekomsten. Saaledes hører vi ogsaa hos de gamle Historikere, hvorledes Mekkanerne efter en Rejse strax kredsede om *Ka'baen* og berørte den sorte Sten.

Alt, hvad der har Del i en Slægts Sfære, tilhører denne og er ukrænkeligt over for dens Medlemmer. Herpaa beror den store Betydning af den Forening af Sfærer, som finder Sted ved *hîlf*.

Denne Berøring kan ifølge Sagens Natur foretages paa mange Maader. Man kan røre ved den anden Parts Teltreb (Agh. XIX 79,31),² hvilken Berøring man kan foretage med sin Lanse (Agh. II 161,8),³ eller med sin Klædning (Agh. II 184,19 f.). Man kan gribe fat i vedkommende Persons Klæder (Reste 109, Anm. 3; *Imru'ulqais: Mu'allaaqa* 21; His. 173,4)⁴ eller binde sine egne Klæder til hans (Agh. XV 117). Agh. X 22,10 binder en Kvinde sin Spand sammen med *Hârit b. Zâlîms* Spand og tvinger ham derved til at tage sig af hende. Ham. 148 kommer Forholdet i Stand ved, at de to Mænds Sadler berøres, Ham. 254 ved, at den ene sætter sig bag den anden paa Hesten. Men det behøver ikke at være Manden selv; griber man fat i hans umyndige Søns Bælte, er Forholdet ogsaa i Orden (Agh. X 27,7); det gælder blot, at vedkommende hører til hans Sfære.

Hvilken af de to Parter, der er den aktive, er ligegyldigt;⁵ er Kontakten fuldbyrdet, hører de sammen, og den stærkere

¹ Vaq. 350. Citat af *Kitab al-asnâm* hos Landberg: Arabica V, p. 144.

² Se Kinship p. 48; Goldziher i Zeitschr. f. Völkerpsychologie 13,251 ff.; Litteraturblatt f. orient. Philologie 1885—87. Naar *habl* ligefrem bruges til at betegne et Pagtsforhold, behøver det dog ikke at komme af Teltrebet, men kan være overført som ved *'aqd* (og i Dansk); ogsaa *'usma* kan betegne Pagten, His. 754,28 f.

³ Ligesom Profeten under den sidste Valfart kun berørte den sorte Sten med en Stok, Buch I, 406.

⁴ Jfr. Jaussen: Coutumes des Arabes p. 209.

⁵ *'ahada bihugratîhi* bet. iflg. Lanes Lexikon s. v. *hugra* „tage under Beskyttelse“; her er det altsaa Beskytteren, der tager ved den andens Klædning (Brystfolden).

maa hjælpe den svagere. Meget almindeligt er det Træk, at den, som ønsker at drage en anden ind under sin Sfære, kaster sin Kappe eller et andet Klædningsstykke over vedkommende. Muhammed kaster ved *Hajbar* sin Kappe over *Safijja*, hvorved hun kommer til at tilhøre ham (His. 763 f. Vaq. 291, jfr. Rut 3,9; se ogsaa Kinship p. 105). *Zijâda* kaster sin Kappe over *Musajjib* og beder Chalifen give ham fri. (Tab. III 150,10). *Umm Hâni'* kaster en Kappe over to af sin Mands Slægtninge, der søger hendes Beskyttelse ved Mekkas Indtagelse og frelser dem derved trods de andre troendes Uvilje (His. 820; Vaq 336). *Abu Hirâš* priser den, der kastede sin *ridâ* over hans Søn og frelste ham (Ham. 366, v. 3). Samme Betydning har det, naar Profeten kaster sin Kappe over *Ka'b b. Zuhajr*, efter at han med sit Digt har gjort den tidligere Krænkelser god igen.¹ Profeten medgiver *Safwân b. Umajja* sin Turban som Lejde; den viser, at han er under Profetens Beskyttelse (His. 826,3, jfr. Vaq 266).² Den ene Part kan iføre sig den andens Klæder. Jaussen omtaler, at da *Ibrahîm at-Tuâl* sendte en Stedfortræder til en ubehagelig Ildprøve, var denne iført *Ibrahîms* Dragt og derved saa god som han selv.³ At her ikke er Tale om blotte Symboler kan ses af andre Fakta, som Jaussen meddeler: et Barn beskyttes mod Sygdom ved at iføres et sundt Barns Klæder (p. 29), en steril Kvinde ifører sig en børnerig Kvindes Klæder (p. 35), og *Buhârî* meddeler, hvorledes man engang anmodede Profeten om hans Skjorte til at hylle en død i for derved at bibringe den døde Velsignelse (se Reste 196). I Klæderne hænger de Egenskaber eller Potenser, som Personen besidder og udstråler, og den, som faar Klæderne paa, har derved Del i disse.⁴

Endnu nærmere ligger det at indgaa et Forhold til en Person ved at berøre ham selv. Dette finder Sted under Form

¹ Et Exempel fra vore Dage kan læses hos Jaussen p. 418, Anm. 2.

² Flere Exempler kan findes hos Wellhausen: Reste 195, Anm. 1 og Quatremère: Les asiles chez les Arabes, p. 317, 320 f. Se endv. S. Fraenkel i Noeldeke-Festskriftet I, p. 293 ff.

³ Jaussen, p. 439, jfr. Tab. II, 445.

⁴ Der findes Vidnesbyrd om, at det var Skik, at Beskytteren stadig forsynede den beskyttede med Klædninger; se Rückert: Hamasa p. 194; Landberg: Arabica V, 175 f.

af Kys. Sawâd kysser ved Badr Profeten paa den nøgne Krop, for at det sidste han foretog sig inden Døden, skulde være Berøring af Muhammeds Hud (His. 444, 7 f.). Ligeledes kysser Abû Bekr Muhammeds Lig (His. 1012, 11 jfr. His. 281); de optages derved „i hans Samfund“. Det samme Princip gælder, naar Beduinerne kysser Gæster 3 Gange paa hver Kind ved Modtagelsen (Musil 353). Man kan ogsaa med Haanden berøre vedkommendes Hoved (His. 813, 11) eller gribe ham i Skægget (Quatremère p. 321). Men særlig almindeligt er Haandslaget. Da de troende fra Mekka kom til Medina og sluttede Broderskaber, skete det ved, at Parterne gav hinanden Haanden og sagde: denne er min Broder (His. 344). „At give hinanden Haandslag“ kan derfor bruges i Betydningen „slutte sig sammen“ (Tab. II 128, 17; 130, 13 f.). Vi vil i næste Afsnit høre mere om Haandslagets Betydning ved en særlig Pagtceremoni.

Under samme Synspunkt maa vi betragte Spisningen. Man optager derved noget i sig, som tilhører den andens Sfære og indeholder de ejendommelige Potenser, som udgør hans Væsen. Derfor spiser Profetens Værter i Medina hans Madlevninger og søger med særligt Begær det, der bærer Mærke af hans Berøring (His. 338, 14 ff.). *Qajs b. Al-Haṭim* spiser noget hos *Hirâš b. Zuhajrs* Hustru og er derved optaget i et Ukrænkkelighedsforhold Agh. II 61, 4)¹. Nogle Beduiner, som Jaussen traf og indbød til at dele hans Maaltid, afslog det bestemt, da de mistænkte En af hans Ledsagere for at være en Fjende, og de vilde ikke risikere ved Maaltidet at komme i Pagt med ham (p. 86). — En særlig Rolle spiller Saltet. Gæsten staar i Beskyttelsesforhold til Værten, saa længe dennes Salt „endnu er i hans Bug“² (Jaussen 88; Musil 357) eller „paa hans Tunge“ ∴ kan smages (se Musil anf. St.), Udtryk som viser, hvor levende den til Grund liggende Forestilling endnu er. Man taler om *ḥaqqu-l-milḥ* ∴ den Pligt og Ret, som fremkommer ved, at man har spist en

¹ Andre Exempler se Kinship p. 48 og de anførte Artikler af Quatremère og Fraenkel.

² dette Udtryk forekommer i et Vers, citeret af Lane s. v. *milḥ*.

Mands Mad (Jaussen 87; Quatremère p. 342); *milh* gaar der- ved ligefrem over til at betyde en ubrydelig Pagt, synonymt med *hilf*, og man kan sige: „mellem N. N. og N. N. er der Salt“ d. e. Pagt, og man danner deraf et Verbum, f. Ex. i Udtrykket *bajna-humâ hurmatu l-mumâlahati* „mellem dem er der den fælles Saltnydelses Forpligtelse“ (se Lane s. v. *mlh*). At det virkelig er Saltet som Fødemiddel, der kommer i Betragtning, ses af Sammenstillingen „ved Salt og Aske“ (Agh. XX 139, 28) og Udtrykket „mellem dem er der Føde og Salt“ (Landberg: Arabica V 157).

En lignende Betydning har Gaven, hvorved den ene Part faar noget, som tilhører den anden. I Medina plejede *Bnu 'Auf* at give den, der søgte *hilf* hos dem, en Pil (His. 288, 15 ff.). Det kommer her ikke an paa det givnes Værdi. I *Ma'an* tager en Brudgoms Fader som Pant paa den Forpligtelse, Brudens Fader har paataget sig over for ham, et Græsstraa, der er plukket foran vedkommendes Telt, og lægger det under sin Turban (Jaussen p. 48).

Disse Fremgangsmaader, der alle gaar ud paa det samme, nemlig en Forening af Parternes Sfærer, forklarer os ogsaa den af Herodot omtalte Ceremoni. I Blodet er Mandens Potenser koncentrerede; naar to Mænds Blod blandes, meddeles deres Potenser til hinanden¹, og de er forbundne.

En anden Fremgangsmaade, der imidlertid hviler paa samme Grundforestilling, bestaar deri, at de to Parter samtidig bringes i Kontakt med samme Stof, uden at dette i Forvejen tilhører den ene eller den anden². Dette finder Sted ved Indgaaelsen af forskellige berømte Forbund, hvorom de gamle Historikere fortæller.

Da *Qurašiterne* engang blev uenige ved Opbyggelsen af

¹ Derfor slikker *Mâlik b. Sinân* Muhammeds Blod, da han er saaret ved *Uhud*, og Profeten siger: Den, hvis Blod mit Blod rører, ham vil Helvede ikke faa Magt over (His. 572, 3 f.). Ligeledes drak *Abdallah b. Al-Zubejr* hans Blod ved en Aareladning (Noten til nævnte Sted. Bd. II. p. 141); men det er ingenlunde nødvendigt, at det skal være Blod; hans Urin har samme Virkning (ibid.). *'Aîsa* priser sig af at være den sidste, hvis Spyt blandedes med Profetens Spyt (*Ibn Sa'd* II₂ p. 30, 23; 50, 16).

² Af disse Ceremonier findes en samlet Fremstilling hos Wellhausen: Reste p. 125 f. og Goldziher: Stud. I p. 67, hvor man vil finde mere Bevismateriale.

Ka'baen, meddeler *Ibn Hišâm*, delte de sig i Partier, der sluttede Forbund. *Bnu 'Abd al-Dâr* og *Bnu 'Adî b. Kâ'b b. Lu'ajj* sluttede sig sammen, idet begge Parter stak Hænderne ned i en Skaal med Blod, og derefter kaldtes de Blodslikkere (His. 125; Tab. I. 1138; Ham. 72 Scoliet forneden. I Reste anføres endvidere Ham. 423; Agh. IV 151). Den sidste Bemærkning viser, at man har nydt Blodet. Dette, at man nyder det forbindende Element, forekommer ogsaa ved *Fudûlforbundet*, som Profeten skal have deltaget i som Yngling¹. Man drak her Zemzemvand, som man først havde bragt i Berøring med *Ka'baen* (Agh. XVI 65 f.; *Maş'ûdi: Murûg* III 121; IV 122, 124 og His. nævner ikke denne Ritus). Men Nydelsen af Blodet i den just omtalte Ceremoni er ikke nødvendig, thi for Blod kan man ogsaa bruge Parfume, hvorved Nydelsen er udelukket (His. 84 f. *Zuhajr: Mu'allaqa* 19 og Kommentaren i Arnolds Udg.). Man bruger ogsaa *rubb*, en tykt flydende Saft af Dadler eller anden Frugt; det maa have været hyppigt anvendt, da *ribâb* bruges i Betydningen „Pagt“ (Lane s. v.), og *Bnu 'Abd Manât* og *Dabba* kaldes *al-ribâb* (His. 598), sandsynligvis fordi de har sluttet sig sammen ved denne Ritus. Wellhausen forklarer Udtrykket *gamasa jamînan*, egl. dyppe en Ed, ved denne Ceremoni. (Reste 129).

Man har ment, at disse forskellige Stoffer er valgt som en Erstatning for Parternes eget Blod, idet man er gaaet ud fra Antagelsen af Parternes gensidige Nydelse af hinandens Blod som den til Grund liggende Ceremoni. Da man er kommet ud over Kannibalismen, har man erstattet dette med et Offerdyrs Blod, og dette har atter ført til de andre Fremgangsmaader. Men, som det allerede er betonet, Nydelsen af Stoffet er paa disse Steder ikke det centrale, og vi har her en Methode, som er forskellig fra den, der bestaar i Blodsugning.

Ved Siden af disse Ceremonier nævnes Pagtslutning i Forbindelse med Ofring. Dette er særlig egnet til at gøre Pagtsceremonien betydningsfuld og bindende, thi ved Ofret frembringes en Sfære af særlig Kraft og „Hellighed“, der med-

¹ His. 86, 5 priser Profeten sin Deltagelse i dette *hilf*. P. d. a. S. hedder det: I Islam gives der ikke *hilf* Buch II 58.

deles til det, som foretages i Forbindelse dermed. I særlig Grad gælder dette Blodet; det hedder derfor, at Forbundet sluttet ved Offerdyrets Blod (Ham. 423, 10¹ jfr. Wellhausens Citat af *Ibn Kelbi* Reste p. 58). Den samme Kraft er knyttet til særlige Steder, f. Ex. *Ka'baen*, hvor Pagten derfor ofte sluttet, og vi har ovenfor set et Exempel paa, at man gav det Vand, der brugtes ved Ceremonien, en særlig Kraft ved først at bringe det i Berøring med *Ka'baen*.

Det følger af den givne Fremstilling, at de, som har foretaget en af de nævnte Ceremonier, derefter er at betragte som eet. Hver Part har de Rettigheder og Pligter, som følger med at være i den andens Sfære. Men vi kan tillige se, at Pagt og Ed ikke nødvendig hører sammen. Er Pagten en Forening af Parternes Sfærer som i de her omtalte Ceremonier, da er en Ed som det, der skulde begrunde Forholdet, aldeles ikke paa sin Plads og i hvert Fald overflødig. Vi kan altsaa ikke lægge Eden til Grund for Pagten. Men et Forhold er der mellem Pagt og Ed, som det fremgaar af, at *hîlf* kan betyde snart det ene, snart det andet. Forklaringen er da snarere den, at Eden har udviklet sig af Pagtsbegrebet. Vi har ovenfor set, hvorledes Edsbegrebet udvikler sig af det abstrakte *'ahd*. Vi kan tænke os det udvikle sig af det konkrete *hîlf* paa ganske analog Maade. Det er den ubrydelige Forpligtelse, der frembringes i *hîlf*, som leder til Begrebet. Hvor denne anvendes paa begrænsede, nærmere bestemte og udtrykkelig angivne Formaal bliver den det, vi kalder en Ed.

Hvor *hîlf* er en Sammenslutning af Stammer, er Formaalet egentlig ubegrænset. De to Stammer er blevne een og deler alle Rettigheder og Pligter². Vi har Meddelelser om saadanne

¹ „derpaa hentedes et Offerdyr, saa slagtedes det, og de dannede *hîlf* med hinanden over Blodet“.

² Lisân s. v. *hdm* nævner en Formel, som Araberne skal have plejet at sige ved Pagtslutning: *damî damuka wahadamî hadamuka*, hvilket iflg. Lisân bet.: Hvis du lider Overlast, har jeg (derved) lidt Overlast. *Abû l-Hajtam* sagde *damî damuka*, d. e. hvis en Mand dræber mig, kræver du Blodhævn for mig som for din Slægtning, *hadamî hadamuka* d. e. den der nedslaaer Magt og Højhed for mig, nedslaaer den for dig. Om nogen dræber min *wali*, har han dræbt din, om nogen ønsker at slaa dig ned, retter han sig mod mig. I en anden Form hedder det: *al-damû al-damû wa-l-hadmu l-hadmu* (saal. His. 297, 2), hvilket skal bet.: Blod

Forbund, der har opløst de gamle Forhold og bragt nye Stammedannelser, og det hedder om dem blot *taḥālafu* de dannede *ḥilf* med hinanden (His. 246, 1; Ham. 320, 3). Saaledes omtales His. 245 f. *al-'Aḥabīs*, formentlig saaledes kaldede efter den Dal, hvor de sluttede Forbund. Endvidere nævnes de to Forbund i Mekka *Al-Muṭajjibûn* og *Al-Ahlâf*, hvert bestaaende af 5 Slægter, det første benævnt efter den omtalte Ceremoni, at dyppe Hænderne i Røgelse (His. 84 f.; Lisân s. v. *ḥilf*; Mas'ûdi: Murûg III, 121 f.; IV 122. 125.; Tanbîh ed. de Goeje p. 211). At disse Forbindelser har haft den oprindelige ubetingede Karakter ses af, at man endnu i Islam regnede med dem (se Lisân X p. 399).

I Praxis er det imidlertid ofte forekommet, at man har ønsket at indgaa en saadan Forbindelse med et begrænset Formaal for Øje. Et *ḥilf* af denne Art er *Fudûlforbundet*, der sluttedes om at skaffe alle forurettede i Mekka Oprejsning; her dannes der ingen nye Kombinationer; ved Indgaaelsen af Forbundet siger de: „Vi slutter os sammen, skønt vi alle er Folk af samme Hus“, — nemlig om at gøre noget, som ikke i Forvejen hører til deres Forpligtelser (Agh. XVI 64—70; His. 85 f.; Mas'ûdi: Murûg III 121; IV. 122. 124). Vi ser her tydelig Pagten gaa over til at blive Ed. Af det specielle Pagtsbegreb er her kun blevet det tilbage, at de to Parter vil udføre deres Formaal sammen. Dette udøver en dobbelt Virkning. Idet Pagtsceremonierne mister deres absolute Karakter, mister ogsaa Pagten sin absolute Karakter som en Sammenblanding af to Sfærer, og den bliver betragtet som et Forhold grundet paa Ed, idet den ene edeligt lover den anden at ville opfylde de med Beskyttelsesforholdet følgende Forpligtelser. En forbunden kan saa kaldes *mawlâ jamin* His. 467, 19; 468, 8 f., og Ham. 187 siges det, at der er to Slags Slægtninge, Slægtningen ved Fødsel og Slægtningen ved Ed¹. Paa den anden Side kommer der en vis Ubestemt-

for Blod d. e. vi søger Hævn for hinandens Blod, og Undladelse for Undladelse d. e. det Blod, som du lader være og tilgiver, søger heller ikke vi Hævn for. Denne Bet. af *hdm* er dog usikker; Lisân anfører andre Betydninger: „Grav“, „Bolig“, „Blodsudgydelse“.

¹ Jfr. fra nyere Tid Musil 404: „Kom under Beskyttelse af Eden“.

hed ind i *ḥalifens* Forhold. Man har Exempler, hvor Forholdet er lige saa stærkt som det naturlige, man øvede Blodhævn for ham (Agh. 13,69), han kunde eventuelt arve, jfr. Sur. 4, 37 (se Kinship 54)¹, man kan endog søge *ḥilf* hos en anden Stamme mod sin egen (His. 285, 13). *Al-Aḥnas b. Šerif*, der var *ḥalif* hos *Bnu Zuhra*, optraadte som denne Stammes Raadførende og Anfører, da de forlod Slagpladsen ved Badr (His. 438). Om en Asadit erklærer Profeten, at han ikke tilhørte Asad, men Profetens Slægt, „han er vor *ḥalif*“ (His. 453). Men netop det sidste Exempel viser, at der kunde opstaa Tvivl. Man kunde paa een Gang være *ḥalif* i flere Stammer, hvilket kunde medføre Konflikter (His. 419). At Forholdet ikke behøvede at have den absolute Karakter kan ses af, at de troende før Slaget ved *Uḥud* var i Tvivl om, hvorvidt de skulde søge Hjælp hos deres jødiske *ḥulafâ* eller ej (His. 559, 11). Mere oplysende er et andet Sted (His. 441): „*Utba b. Rabi'a* siger, da hans *ḥalif 'Amr b. Al-Ḥadrami* er dræbt ved Nachla: „Han var kun min *ḥalif*, og det paa-hviler mig at garantere hans Løsepenge og Erstatning af de Ejendele, han mister (men ikke direkte Blodhævn)“², og denne Erstatning kommer ikke ham selv, men *ḥalifens* Slægt til Gode, thi Broderen erklærer sig misfornøjet. Og at en *ḥalif* ikke altid er et fuldt berettiget Medlem af den nye Stamme ses af His. 251, hvor det hedder, at en *ḥalif* ikke kan optage en anden i Giwârforhold (og derved forpligte Stammen). Det er saaledes aabenbart, at der gives forskellige Grader i *ḥilf*-Forholdet.

Der skal her kort omtales et Begreb, der er delvis synonymt med *ḥilf*, nemlig det just nævnte *giwâr*³. Undertiden bruges det parallelt og enstydigt med *ḥilf*, f. Ex. His. 387, 20.

¹ Se ogsaa Lisân, s. v. *hdm* (Formelen: Mit Fald er dit Fald, mit Blod er dit Blod, du arver mig, og jeg arver dig); jfr. S. 27, Anm. 2.

² Weil opfatter i sin Oversættelse dette Sted anderledes, men at den her fremsatte Opfattelse er den rette fremgaar af p. 442, hvor det er den dræbtes Broder som fordrer Blodhævn. Frænkels Bemærkning (anf. Afh. p. 297 f.): „Im Verpflichtung des Patrons gehört natürlich in erster Reihe die Blutrache für den getöteten Klienten“ er saaledes ikke helt korrekt.

³ Synonymt med *agâra* „optage i Giwarforhold“ er *ḥafara*; se Scoliet til *Hiš* 442, 7.

I den almindelige Sprogbrug er der dog en Forskel¹. *Hilf* kan anvendes ogsaa, hvor Talen er om jævnbyrdige, giwâr derimod kun, hvor Forholdet forefindes mellem en stærkere og en svagere, der skal beskyttes. Derfor siger *Al-Hârit*, som søger Beskyttelse hos en 'Iglit: Jeg er *gâr* hos dig (Agh. X 27, 6 f.). *Abu l-Aş* søger Giwâr-Forhold til sin Hustru, Profetens Datter Zajnab, da han kommer til Medina (His. 469, 10 ff.). Agh. XIX 75, 6 hedder det: „*Al-Barrađ* gik til *Harb b. Umajja* og sluttede *hilf*-Forbund med ham, og *Harb* gjorde hans Giwâr-Forhold til sig godt“. Oplysende er endvidere flg. Exempel fra His. 302: *Sa'd b. Ubâda* fanges og slæbes til Mekka. En Mand spørger, om han ikke har giwâr-Forhold til nogen der. Han nævner to, hvis Varer han beskyttede i sin Hjemstavn. Hans ulykkelige Stilling bliver disse meddelt, og de udfrir ham strax af deres Stammefællers Vold. Naar hertil føjes det ovenfor citerede His. 251, 12: „Jeg er *halif* (ikke et ægte Medlem af Stammen), og en *halif* kan ikke optage i giwâr-Forhold“, og vi tillige har i Erindring, at *hilf* efter det ovenfor fremstillede oprindelig er et Forbund af Stammer, da synes Forskellen mellem de to Begreber at være den, at giwâr har en mere personlig Karakter², medens *hilf* først og fremmest er et Stammeanliggende. Men da den enkelte ikke kan hævde et saadant Forhold uden sin Stammes Bifald, gaar Begreberne let over i hinanden.³

Som *halif* betyder: Medlem af et *hilf*, enten den overlegne (His. 442, 7) eller den underlegne (His. 441, 13), saaledes betyder *gâr* saavel Beskytter som beskyttet. Det bruges ikke blot om rent menneskelige Forhold, men det hedder, „at de troende er Allâhs *girân* (His. 986, 10), ligesom Allâh er disses

¹ Jfr. Goldziher: Stud. I 69 n. 3.

² Jfr. Procksch: Ueber die Blutrache bei den vorislamischen Arabern p. 38: „Der *gâr* gehört dem Hause an (bait), nicht zunächst dem ganzen Stamm“.

³ Jfr. His. 650: Det at *Abû-l-Barâ*, som er Stammen 'Amirs *halif*, er hos Profeten som Ven, er nok til, at det hedder, at der er giwâr-Forhold mellem Profeten og 'Amir. Dette bekræfter, hvor lidet fæstnede Bestemmelser der var om *halifens* Forhold, thi her er en helt anden Anskuelse end i Citatet fra His. 251, 12. I Reglen hedder det „min *gâr*“ og „din *gâr*“, men „vor *halif*“ ell. „*halif* (*hulafâ*) i hin Stamme“ His. 127, 11 — i Overensstemmelse den ovenfor fremsatte Opfattelse, men „din *halif*“ forekommer His. 441, 13; 442, 7.

*mâwla*¹, Sur. 8, 41, medens Satan var de vantros går i Slaget ved Badr, Sur. 8, 50. Ligesom det forpligtende Moment i *hîlf* udvikler sig til Betydningen Ed, saaledes dannes ud al giwâr Begrebet Garanti. Zuhajr siger², at der er to Slags giwâr, Beskyttelsesforholdet og det, som beror paa Garanti; går gaar ligefrem over til at betyde Garant (Ham. 25, 12; His. 432, 14).

Idet det gamle Pagtsbegreb om den absolute Forening modificeres og delvis erstattes af Forestillingen om gensidige edelige Tilsagn, rejser der sig et nyt Spørgsmaal: Hvorvidt kan den enkelte ved Indgaaelsen af et saadant Forhold forpligte sin Stamme? Da Zajnab har taget sin uomvendte Mand i Beskyttelse i Medina, erklærer Profeten, at det vel er sket uden hans Vidende, men Muslimer er solidariske, og et Ord af den ringeste blandt dem binder dem alle (His. 469; Vaq. 233 f.). Vi ser her det samme i moralsk Form, som efter den oprindelige Opfattelse var det naturlige for de gamle Arabere — nemlig, at naar man blot er inden for Sfæren, da er det ligegyldigt, om det er ved et betydeligt eller ubetydeligt Medlem af denne, at det finder Sted (jfr. ovf. S. 22). Men idet denne Grundanskuelse svækkes, faar vi Exempler paa, at den hele Stamme ikke føler sig bunden af de enkelte Medlemmers Ed — en vis Individualisme hæver sig her over for den gamle Opfattelse af Stammen som den naturlige Enhed. Saaledes gaar det, da *Muhammed b. Hisâm* tager Stammen *'Uqajl* i Ed paa, at den ikke vil dræbe hans Slægtninge. De lader En af deres Midte holde sig tilbage fra Eden, og han dræber vedkommende (Ham. 25). En lignende Opfattelse kommer til Udtryk i følgende Fortælling: *'Amr b. Al-Mundir* havde Pagt med Stammen *Tajj* om, at de ikke skulde foretage Plyndringstog mod hinanden. Engang efter et mislykket Togt møder han nogle *Tajjiter*, som en af hans Folk opfordrer ham til at plyndre som Erstatning for hans Uheld. Han afslaar det med Henviisning til sin Pagt med *Tajj*, men den

¹ Om der er nogen Forskel paa dette Udtryk, der His. 546, 3 f. bruges enstydigt med *halif*, og paa går er vanskeligt at afgøre; jfr. Procksch: Blutrache p. 25 Anm. 1 og 43 Anm. 1.

² Ahlwardts Udg. 1, 43.

anden svarer: „Du har vel ikke sluttet Pagt med dem alle-sammen“. (Ham. 635 i. m. = Verset Ham. 645 og 760). Nu til Dags forekommer Eden: jeg sværger for mig og mine fem, d. e. mine Slægtninge i 5 Generationer (Jaussen 160, Anm. 1). Manden kan altsaa forpligte disse, men det maa siges udtrykkelig. Dette er et Mellestandpunkt mellem det gamle Pagtsbegreb og Individualismen.

Araberne er det eneste semitiske Folk, hvor de sociale Forhold, der betinger Pagtsforholdet, stadig er til Stede. Hos intet af de andre Folk kan man derfor forfølge Begrebet som hos dem.

Israeliterne befinder sig i et Mellestadium. Den gamle Stammeordning bestaar endnu til en vis Grad, og flere af de sociale Indretninger, f. Ex. Retspraxis staar endnu delvis paa et dertil svarende Trin. Men den store Forskel er, at Israe-literne ikke længere er Nomader, de begynder at faa en Stad-kultur, og Kongedømmet stræber hen imod en centraliseret Administration. Deraf opstaar en vis Ubestemthed, som klart illustreres af Exemplet med Sunamiterinden, 2 Kg. 4,13, hvor det ses, at Tyngdepunktet endnu ligger i Slægten, men ved Siden deraf maa man regne med den kongelige Indflydelse.

Vi kan under disse Forhold ikke vente at finde nogen stærk Benyttelse af Pagten i Betydningen *hîlf*, og dog forekommer denne et Par Steder i det gamle Testamente. Gn. 14,13 kaldes Emoriterne *Mamre*, *Eskol* og *'Aner ba'alê berit Abram*, hvilket betyder det samme som *halîf* eller nøjagtigere *du-l-hîlf*, som ogsaa forekommer, og at Begrebet her nøje svarer til det arabiske, ses af V. 24, hvoraf det fremgaar, at disse gør Tog sammen med Abraham og faar Del i Byttet. Analogt med dette Sted er Neh. 6,18, hvor det om Ammoniteren Tobijja siges, at man i Juda var *ba'alê šebûâ lô*; der betyder det det samme som *girân*, og Udtrykket svarer nøjagtig til det tidligere anførte *mawlâ jamîn*. Til denne Gruppe hører endnu Ob. 7: *kol 'ansê beriteka¹ hissî'ûka* „alle dine Forbundsfæller bedrog dig“.

¹ Dette Udtryk kunde paa Arabisk gengives ved *'ahlu-l-hîlf*. Det staar parallelt med *'ansê selômeka*.

Paa andre end disse Steder vil man næppe kunne gengive det hebræiske *berit* ved *hjlf.* Men der findes en Række af Steder, hvor Betydningen ikke fjerner sig meget derfra, hvor *berit* nemlig betegner: et gensidigt Ukrænkelighedsforhold. Dette er mindre positivt end *hjlf.* Betydningen er væsentlig en negativ: den ene Part er forpligtet til at skaane den andens Liv. Dette er særlig klart Jos. 9, hvor Gibeoniterne ønsker en *berit* med Israel, idet de samtidig tilbyder sig selv som Slaver, og V. 15 hedder det: Da gav Josua dem Fred (*šålóm*, Ukrænkelighed) og sluttede *berit* med dem, saa at han lod dem beholde Livet.¹ Paa den anden Side var det naturligvis ikke Gibeoniterne tilladt at krænke en Israelits Liv, 2 Sam. 21,4. Et saadant Forhold var det Israeliterne forbudt at indgaa med Kananæerne, Dom. 2,2. — Den samme Betydning har *berit* 1 Sam. 11,1, hvor Indbyggerne i *Jabeš* siger til *Nahaš*: „Indgaa *berit* med os, saa vil vi være dine Trælle.“ Endvidere Job 5,23, og Salm. 55,21. Begge disse Steder staar det parallelt med en Form af *šålóm*, og det sidste Sted er det „at bryde en *berit*“ det samme som „at lægge Haand paa dem, med hvem man har *šålóm*“.² Ligeledes betyder den *berit* Isak indgaar med Abimelek, at Isak intet ondt maa tilføje Abimelek og hans Slægt, Gen. 26,28 f., jfr. 21,23. Den samme negative Betydning har 1 Kg. 20,34 bis: Ahab danner *berit* med Benhadad og lader ham gaa, efter at Benhadad har gjort ham sine Indrømmelser (disse Indrømmelser danner altsaa ikke *beritens* Indhold).³ Endvidere 1 Kg. 5,26 (og Zak. 11,10), hvor det som i de ovenfor anførte Exempler er parallelt med *šålóm*; fremdeles hvor der er Tale om, at Israel

¹ Saaledes bør man oversætte, ikke „sluttede Pagt med dem om at lade dem beholde Livet.“

² Jes. 54,10; Ez. 34,25; 37,26 tror jeg, man maa oversætte *berit šålóm* ved „en ubrydelig Pagt“, ikke „en Frelsespagt“, altsaa faktisk lig: *berit 'ólám* (se især Jes. 24,5), hvormed det staar parallelt Ez. 37,26. Det andet Led i Constructforholdet er da at opfatte adjektivisk. Samme Udtryk haves Num. 25,12 efter LXX's Læsemaade (for M. T. *berit šelómi*); der siges altsaa i V. 12 det samme som, naar den der omtalte *berit* i V. 13 kaldes evig. Det samme udtrykkes ved en trofast, paalidelig: *beriti ne'emengt* Salm. 89,29.

³ Det er ikke nødvendigt at ændre *'asallehëka* til 2den pers.; *šillah* betyder *laisser*; Meningen er da: og jeg vil lade dig være i Ukrænkelighed (læs med LXX *biberit*) d. e. lade være at angribe dig.

danner *berit* med en Stormagt, Hos. 12,2. — Jes. 28,15 anvendes det om Spotterne, som har indgaaet en *berit*. d. e. et Ukrænkelighedsforhold til Døden. Endelig maa her anføres Jes. 33,8; Hos. 2,20¹; Job 40,28.

Paa andre Steder har *berit* et noget mere positivt Indhold, uden dog at dække det arabiske *hilf*. Saaledes navnlig 1 Sam. 18,3, hvor den *berit*, som David og Jonatan indgaar, er fuldstændig ubetinget og gælder paa Liv og Død; endvidere Am. 1,9, hvor Udtrykket *berit 'ahim* minder os om det Arabiske, hvor *'ahâ* betyder indgaa Pagtsforhold (His. 344 ff.), og 1 Kg. 15,19, hvor Pagtsforholdet, som Asa ønsker med Benhadad, er ensbetydende med gensidig Kamp mod *Ba'sa*, eller Salm. 83,6, hvor Israels Nabofolk danner en *berit* mod Jahve. *berit* er paa disse Steder ikke ganske det samme som *hilf*, fordi den sociale Forudsætning mangler. Derimod kan det overalt gengives ved *'ahd* og betyder det samme som dette, nemlig: Et gensidigt Forhold med de Rettigheder og Pligter, som det medfører for Parterne (Jfr. S. 11). Ud fra denne Definition vil vi kunne forstaa alle de Anvendelser af *berit*, som findes i G. T. Om begge Parter har Rettigheder, om de begge har Pligter, eller om kun den ene kan fordrø, medens den anden maa yde, er ligegyldigt. Hovedvægten ligger paa det gensidige og det forpligtende.

Der gives nu en Gruppe af Steder i det gl. Test., hvor Hovedvægten ligger paa Forholdet uden væsentlig Vægt paa dettes nærmere Karakter, idet denne er givet af Omstændighederne. Saaledes f. Ex. 2 Sam. 3,12. 13, hvor David indgik *berit* med Abner efter denne sidstes Opfordring, imod at David fik sin tidligere Hustru Mikal igen; hvad dette Forhold nærmere skulde bestaa i var selvfølgelig; egentlig er kun Abner den ydende, thi han skal skaffe David Kongemagten. Denne Side af Begrebet, Forholdet, staar ofte i Forgrunden, hvor Talen er om Israels *berit* med Jahve; *berits* omfattende

¹ At Jahve slutter *berit* med Dyrene paa Israels Vegne vil altsaa sige „Fred“: Vilddyrene maa ikke gøre Israel noget ondt. Naar man forstaa *berit* paa denne Maade, er der intet paafaldende i Udtrykket, saa det er unødvendigt at sige, at det „scheint nicht auf der Höhe der prophetischen Anschauung zu stehen“. (Gressmann: Israelitisch-jüdische Eschatologie, p. 195).

Betydning fører det med sig, at man uden nogen Forskel kan bruge det om Forholdet til Mennesker og Forholdet til Gud. En Forskel mellem en „profan“ og en „religiøs“ Sprogbrug findes der ikke. Karakteristisk for denne Brug af Ordet er 1 Kg. 19,10. 14, hvor det hedder, at Israeliterne har opgivet (*‘āzebû*) deres *bērit* med, d. e. Forhold til Jahve, idet de har nedbrudt hans Altre og dræbt hans Profeter. Der er her ikke Tale om Overtrædelsen af enkelte Punkter i en Overenskomst, men om et fuldstændigt Brud med Jahve som Gud. Ofring og Anerkendelse af Jahves Profeter er ikke Genstand for en Overenskomst mellem Israel og Jahve, men den givne og selvfølgelige Form, hvorunder Israel staar i det Forhold til ham, som en Stamme staar i til sin Gud. Paa samme Maade bruges det ofte hos Profeterne; saaledes det kendte Sted Jer. 31,31 f., hvor Jahve siger, at efter at Israel stadig har brudt *bēriten* med, d. e. Forholdet til ham, vil han nu indgaa et Forhold (*bērit*) til Israel, som skal være bedre end det tidligere derved, at Israel med Glæde vil opfylde de Betingelser, som er Grundlaget for dette Forhold. Endvidere Jer. 22,9: „... de har opgivet Forholdet til Jahve, deres Gud (*‘āzebû* *’et bērit Jahve*) og kastet sig ned for andre Guder og dyrket dem“. Saaledes paa de talrige Steder, hvor det hedder, at Israel har brudt dets *bērit* med Jahve, navnlig naar dette tillige udtrykkes ved, at de dyrker andre Guder. Jos 7,15; Lev. 26,15; Deut. 17,2 ff.; 31,16.20; 2 Kg. 27,15.38 f.; Jer. 11,10; 14,21; Ez. 16,59; 44,7; Hos. 6,7; 8,1; Salm. 44,18 (vi har ikke fornægtet din *bērit*, d. e. Forholdet til dig som Gud \neq glemte dig). — Andre Steder tales der om, at Israel overholder sin *bērit*, Gen. 17,9; Ex. 19,5; Ez. 17,14; Salm. 25,10; 103,18. — Det maa stadig betones, at der her ikke er Tale om en Overenskomst, men om et Forhold, paa de sidstnævnte Steder saa vel som 1 Kg. 19. Forskellen mellem dette og de andre Steder er kun den, at dette Forholds nærmere Indhold og Betingelser i 1 Kg. 19 er de naturligt givne, medens det hos Profeterne og de af disse afhængige Steder er sat i positive Love og Krav; men det berører ikke det rent abstrakte og formelle Begreb *bērit*.

Imidlertid er der inden for de citerede Steder forskellige

Nuancer. Mange af de nævnte Steder staar *b'erit* parallelt med *hoq*, *mišpāt*, *tōrā* eller andre Betegnelser for Lov, Anordning, saa det i Betydning nærmer sig disse. Dette betegner dog ikke en Ændring i Begrebet *b'erit*, men kun, at den anden Side af Begrebet, saaledes som det er fremsat i den ovenfor givne Definition, her træder mere frem. Israel opretholder nemlig sin *b'erit* med Jahve derved, at det holder hans Love. Paa den anden Side opretholder Jahve *b'eriten* ved at handle mod Israel, som en Gud handler mod sit Folk, nemlig dels ved at være dets Lovgiver, dels ved at udøve sin Magt til dets Bedste. Derfor forstaa vi, ogsaa naar Sagen ses fra Jahves Synspunkt, Parallelerne mellem *b'erit* og *hoq*, *mišpāt* osv., og endvidere, at det ofte kan hedde om Jahve, at han viser Israel *hēsēd* og *rah^mmim*, Barmhertighed, Kærlighed, samtidig med at det hedder, at han overholder sin *b'erit* med det. Thi hans Barmhertighed mod Israel finder sit Udtryk i, at han udøver sit Herredømme til det Bedste. Se Salm. 89,29.35; Dan. 9,4; Neh. 1,5; 9,32; 2 Chr. 6,14; Deut. 7,9.12 = 1 Kg. 8,23.

Alt, hvori dette Forhold finder Udtryk, kan kaldes *b'erit*. Dette ligger i den semitiske Art. Man kan sige, at Jahves *hēsēd* eller *hoq* er hans *b'erit*. Derfor kan *b'erit* undertiden anvendes rent konkret. Det hedder, at Jahves *b'erit* er paa Israeliternes Legeme, nemlig som Omskærelse, Gen. 17,10.13. Israels Opførsel kan kaldes dets *b'erit* (med Jahve) Ez. 16,61, og Jahves *b'erit* ligger i Arken — nemlig Lovtalerne 1 Kg. 8,21; 2 Chr. 6,11, akkurat som *'ahd* i en given Sammenhæng kan betyde Indtægter.

I Sammenhæng hermed maa vi forstaa det, naar der forekommer Steder, hvor Gensidighedsforholdet for vor Bevidsthed træder stærkt tilbage, og den anden Side af Begrebet: de med et Forhold givne Rettigheder og Pligter staar i Forgrunden. Et særlig klart Exempel paa dette er Num. 25,13, hvor det siges, at Levi skal have en evig Præsteskab-*b'erit*, d. e. have Præstedømmets Rettigheder og Pligter; saaledes ogsaa Deut. 33,9 og Mal. 2,8 (her træder Forholdsbegrebet stærkere frem, nemlig Præsteskabets Forhold til Jahve) samt Neh. 13,29. *b'erit* svarer her til den Side af det ara-

biske *'ahd*, der ogsaa kan gengives ved *ḥaqq*. Paa disse Steder er paa een Gang Betydningen Rettighed og Pligt nærværende for Bevidstheden. Et Sted som Deut. 4,31 („Fædrenes *b'erit*, som han tilsvor dem“) træder kun Betydningen Rettighed frem, andre Steder vil vi bedst gengive det ved „Pligt“; saaledes Lev. 24,8: det er en evig *b'erit* fra Israels Side, at de skal lægge Skuebrød frem hver Sabbat, eller Ez. 17,16, hvor det siges, Sidqijja har overtraadt sin *b'erit*, nemlig med Nebukadnesar som dennes Vasal, d. e. de Pligter, som dette Forhold paalægger ham.

Ud af denne Betydning danner sig, som ved *'ahd*, Betydningen „Lov“, „Anordning“. Der gives en Del Steder, hvor *b'erit* ikke blot, som i de tidligere omtalte Exempler, staar parallelt med *ḥoq*, *mišpāt* osv., men i en Sammenhæng, hvor der for vor Bevidsthed lige saa godt kunde staa *ḥoq*. Det anvendes paa denne Maade om en kongelig Anordning Jer. 34,8. Det samme betyder det 2 Kg. 23,3, naar det meddeles, at Kong Josijja stillede sig paa den ham forbeholdte Plads i Templet „foran Søjlen“ og fuldbyrdede den *b'erit*, at man skulde dyrke Jahve efter den fundne Lovbogs Anordninger, og Folket tiltraadte fra sin Side de paalagte Forpligtelser. Job giver sine Øjne den *b'erit*, d. e. Anordning, at de ikke maa give Agt paa en Jomfru, Job 31,1, og Jahve har den *b'erit* med Dag og Nat, at de kommer i rette Tid d. v. s. han har anordnet det saa, Jer. 33,20, jfr. V. 25. — Inden for Forholdet mellem Jahve og hans Dyrkere findes *b'erit* nærmest i denne Betydning Jes. 56,4 (om Gilding, som gør, hvad Jahve ønsker og overholder hans *b'erit*), og særlig nær ligger det os, hvor *b'erit* staar som Objekt for Verbet *šiwwā*, anordne, Deut. 4,13; Jos 7,11 = Dom. 2,20; 1 Kg. 11,11. Dog kan selv med den Konstruktion den anden Side af Begrebet træde mere frem, Salm. 111,9.

Overhovedet er det ikke altid let for os at sige, hvilken Side af Begrebet der paa det paagældende Sted staar i Forgrunden. Vi har i vort Sprog intet Begreb, som svarer til *b'erit* og intet Ord, hvormed vi kan gengive det. De forskellige Nuancer maa vi betegne med helt forskellige Vendinger, der tilnærmelsesvis giver Udtryk for Betydningen i vedkom-

mende Sammenhæng. Men vi maa vogte os for at mene dermed at have leveret en udtømmende Gengivelse deraf, saa at de forskellige Nuancer skulde repræsentere helt nye Betydninger og Omdannelser af Begrebet. Navnlig formaar vi ikke at føle det gensidige, som altid ligger i dette Udtryk. Dette Moment er ægte semitisk. For os er Udtryk som Lov, Anordning, Herredømme, Pligt udpræget ensidige. For Semiten udtrykker de alle noget gensidigt, thi han ser dem som Udtryk for et Forhold mellem Personer. Dette ligger i de arabiske Begreber *hilf*, *'ahd*, *ḥaqq*, *baʿa* (hvorom mere i næste Afsnit), og til alle disse svarer netop det hebræiske *b'rit*.

At Hebræeren stadig føler det samme ved Ordet — altsaa at her ikke er Tale om Betydningsudviklinger, dannede ad historisk Vej — ses særlig klart af Steder, hvor vi vilde være tilbøjelige til at give en forskellig Oversættelse af Ordet i en For- og Eftersætning, f. Ex. Jos. 23,16, hvor der ifølge hele Sammenhængen er Tale om at bryde Grundforholdet til Jahve ved at dyrke andre Guder; men i den tilknyttede Relativsætning *'as'er šiwvâ 'etkem* maa vi tænke paa de inden for dette Forhold givne Anordninger; saaledes ogsaa Jos. 7,11; Dom. 2,20 o. a. Men særlig karakteristisk er Gen. 17,2 ff., hvor *b'rit* i samme Tale har følgende Nuancer: V. 2. 7 nærmest Tilsagn; V. 9. 10 Forordning, Lov; V. 14 Forhold (nl. mellem Gud og hans Dyrkere); V. 13 konkret om Omskærelsen. 2 Kg. 23,3 anvendes det 3 Gange i samme Vers 1) om Kong Josijjas Anordning, 2) om den fundne Lovbogs Fordringer, 3) om den Forpligtelse, Folket maa overtage iflg. Kongens Anordning.

Man har ment at burde tillægge det nogen Vægt for at fastslaa *b'rits* Betydning, om det indgaas mellem jævnbyrdige eller ikke. Det fremgaar af den her givne Fremstilling, at dette Spørgsmaal er uden Betydning for Begrebets Karakter. Ifølge Sagens Natur anvendes *b'rit* i G. T. mest om Forholdet mellem Jahve og Israel. Men Jahve kan ogsaa have andre *b'riter*. Han har *b'rit* med David, idet han lover hans Slægt Kongedømmet, Salm. 89, 4. 35 f., med Levi, idet han lover hans Slægt Præstedømmet, med Pinehas Num. 25, 12 f. Som

Udtryk for Forholdet mellem Israel og dets Gud er det det hebræiske Ord, som bedst kan gengives ved „Religion“. Men *b'rit* mister aldrig sin ubestemte Karakter, saa at det skulde blive en Specialbetegnelse for den jødiske Religion. Dette betegner det kun, hvor det fremgaar af Sammenhængen, at det er den, som er ment. Dan 11, 28 siges det om „en foragtelig“, at han vil give Agt paa *b'rit qodeš*, hvilket betyder „et helligt Forhold“¹, og V. 30: han vil gaa voldsomt frem imod „et helligt Forhold“. Det fremgaar tydeligt nok af Sammenhængen, at hermed menes Israels Gudsforhold d. e. den jødiske Religion; men Udtrykket stammer ikke fra en almindelig Sprogbrug, ifølge hvilken *b'rit* betyder den jødiske Religion, lige saa lidt som *b'rit* betyder Lovtavler eller Omskærelse. Forfatteren har med Vilje holdt Udtrykket ubestemt, ligesom Udtrykket „en foragtelig“; dette skal forøge det clair-obscur, hvori en apokalyptisk Forfatter plejer at indhylle sin Tale. I V. 32 kan *b'rit* være brugt paa samme Maade, men *maršî'ê b'rit* kan ogsaa betyde „Pligtsbrydere“ d. e. troløse Folk. Dan. 9, 27 bruges *b'rit* maaske paa samme dunkle Maade som 11, 28. 30 (forudsat at *higbîr* kan betyde „gøre vanskelig“)², og i hvert Fald 11, 22, hvor *negid b'rit* „et (Guds-) Forholds Fyrste“ anvendes om Ypperstepræsten. De andre Steder, som har været anført i denne Sammenhæng, vil senere blive omtalt.

Hvorledes forholder nu Begrebet *b'rit* sig til Eden? Slægtskabet mellem de to Begreber ligger her som paa det arabiske Omraade i det bindende og forpligtende Moment som ligger i Pagtsbegrebet. Dette forpligtende Moment faar undertiden hos Israeliterne, som hos Araberne paa det Trin vi betegnede som et senere, sit Udtryk deri, at *b'riten* underbygges af en Ed.

Abrahams Pagtslutning med Abimelek fandt Sted, idet han svor ikke at ville handle troløst mod ham og hans Slægt, Gen. 21, 22 ff.; paa samme Maade svor Isak og Abimelek hinanden Eder Gen. 26, 31, ja det siges i V. 28, at der er en

¹ Man oversætter i Almindelighed mindre korrekt: den hellige Pagt.

² men *b'rit* kunde her ogsaa betyde „Anordning“.

'*âlâ* imellem dem. Imellem David og Jonatan var der ifølge 2. Sam. 21, 7 en Jahveed, hvorfor deres Forhold ogsaa kaldes en Jahve^erit 20, 8. Da Jojada indgik b^erit med Officererne om at styrte Atalja, lod han dem sværge i Jahves Tempel, 2 Kg. 11, 4. Da Sidqijja indgaar b^erit med Nebukadnesar som dennes Vasal, paalægges der ham en Ed, Ez. 17, 13, og Profeten dadler ham for at have ringeagtet denne ved sit Oprør, V. 16—19, og at Eden hører med ved den Form af Pagt, som er den oprindeligste, nemlig paa det sociale Omraade, viser Neh 6, 18 *ba^{alé} šebûâ*. — Saaledes betragtes da ogsaa Grundforholdet mellem Jahve og Israel som bekræftet af en Ed fra begge Parter. I den store Tale Deut 29, 9 ff. gentages dette stadig. Ez 16, 8 hedder det: „Jeg svor til dig og indgik b^erit med dig“, og paa den anden Side siger Jahve til Israel i V. 59: „Du var en Meneder og b^erit-bryder“ (nl. over for Jahve selv). Gen. 26, 3 taler om Eden til Abraham; det hentyder til b^eriten, som indgaas Gen. 17. Salm. 105, 9 f. nævner Jahves Ed til Isak. Ogsaa dette maa hentyde til b^eriten med Abraham, som Jahve siger, at han ogsaa vil holde i Hævd med Isak (*haqimôti*) Gen. 17, 19¹.

Paa flere af de anførte Steder er det tvivlsomt, om Forestillingen er den, at b^eriten er grundet paa en Ed, eller at b^eriten selv er en Ed. Dette beror paa, om det paa vedkommende Sted er Forholdet selv, eller om det er det forpligtende Moment, som særlig er betonet. Det gaar nemlig med b^erit som med 'ahd. Ud af Betydningen „en ubrydelig Forpligtelse“ danner sig Betydningen „et ubrydeligt Til-sagn“, og dette er faktisk det samme som en Ed. En saadan Brug af b^erit haves Gen. 31, 50, hvor Jakobs b^erit med Laban i Elohistens Fremstilling gaar ud paa, at Jakob ikke maa behandle Labans Døtre slet eller tage flere Hustruer for-

¹ Jeg tror, at man her og flere andre Steder bør gengive *haqimôti* ved: holde i Hævd; b^eriten med Fædrene indeslutter b^erit med Sønnerne og er saaledes den samme, som det klart er udtrykt Ez. 16, 60 f. (ogsaa her staa *haqimôti*) jfr. 1 Kg. 15, 19; 1 Sam. 20, 42. Israel har derfor — forudsat, at det opfylder sin Pligt — Krav paa det Land, Jahve tilsvor Fædrene, Deut. 7, 8; 31, 20; Dom. 2, 1; Jer. 11, 5 osv. Først Jer. 31, 29 ff.; Ez. 14, 12 ff.; 18; 33, 1—20 er Grundlaget for denne Betragtning fjernet, men hverken Jeremja eller Ezeqiel har gennemført denne Tanke. Jfr. hertil det ovf. S. 31 fremstillede.

uden dem. Vi vilde udtrykke Sagen saaledes, at Jakob aflægger Ed til Laban derom; men det kaldes en *berit*. — I Forholdet mellem Jahve og Israel forekommer *berit* oftere paa denne Maade. Særlig klart er det Gen. 15, hvor Jahve i den jahvistiske Fremstilling indgaar en *berit* med Abraham, som gaar ud paa, at han vil skænke Abrahams Slægt Landet Kanaan. Her er ikke Tale om, at Jahve nu grunder et Forhold til ham som hans Gud; thi cap. 12 viser, at dette Forhold allerede i Forvejen bestaar, og den Ceremoni, som ledsager Jahves Tilsagn, gaar alene ud paa at skaffe Abraham Sikkerhed for, at Jahve vil holde sit Løfte (herom nærmere nedenfor). Det regnes da ogsaa for det samme som en Ed, idet det ofte hedder, at Jahve har tilsvoret Fædrene Landet, Gen. 24, 7; 26, 3; 50, 24; Ex. 13, 5; 32, 13; 33, 1; Num. 11, 12; 32, 11; Deut. 7, 8; 31, 20; Jos. 1, 6; 5, 6; Dom. 2, 1; Jer. 11, 5 o. m. a. — Ej heller er der Gen. 9 Tale om Indledelsen af et nyt Grundforhold mellem Jahve og Noah, thi dette eksisterer allerede før Syndfloden, men V. 11 viser, at *beriten* er et forpligtende Tilsagn om, at Jorden ikke mere skal ødelægges af en Vandflod. Det i *berit* udtrykte Forhold lægger sig paa disse Steder for Dagen i et Tilsagn, der har en Eds Ubrydelighed, og kan derfor gengives: edeligt Tilsagn. I denne Betydning forekommer Ordet paa mange Steder i det gl. Test. Saaledes om Jahves Tilsagn til David 2 Sam. 23, 5¹; Jer. 33, 21; Salm. 89, 4. 40². I almindeligere Betydning om de Tilsagn Jahve har givet Israel som dets Gud forekommer det Ex 2, 24; Lev. 26, 9; 2 Kg. 13, 23; Jes. 59, 21; Salm. 105, 8 (= 1 Chr. 16, 15); 106, 45; 111, 5. 9.

Et Par Steder, som man har haft Vanskeligheder med, vil formentlig kunne forstaas ud fra denne Opfattelse. Ez. 30, 5 nævner blandt de Folk, der skal omkomme ved Babylonernes Hærtog mod Ægypten *bené 'erēs habberit*. Cornill ændrer i sin Kommentar ved en sindrig Benyttelse af de gamle Oversættelser *habberit* til *hakkere'ti* og oversætter saaledes „alle

¹ „En evig (d. e. ubrydelig) *berit* satte han mig (David)“, nemlig om at Davids Æt skal være Israels Kongeslægt jfr. 2 Sam. 7, 12. 14—16.

² „Jeg indgaar en *berit* med min udkaarne, tilsværger min Tjener David“.

Kretenserne“. For saa vidt som der hermed skal menes: Kretenserne i deres Hjemstavn, er dette i Virkeligheden ingen Forbedring af Texten. Hele Stykket taler om et Angreb paa Ægypten. Det vilde være højst paafaldende, hvis Profeten mente, at Babylonerne for at udføre denne Daad ogsaa vilde drage til Kreta. Men opfatter vi her *berit* som Tilsagn, da betyder Texten: Sønner af det forjættede Land, hvilket her i Sammenhængen vil sige: de i Ægypten bosatte Jøder. Israellitterne nævnes her mellem de fremmede Stammer (læs: *hå'arab* Araberne), som har bosat sig i Ægypten eller bor ved dets Grænse. Efter Papyrusfundene i Elefantine ved vi, at der var gamle Jødekolonier i Ægypten, saa Kommentatorernes Indvending paa dette Punkt falder bort¹. — Paa samme Maade kan man forstaa *mal'ak habberit* Mal. 3, 1, nemlig som „den tilsagte, den forjættede Udsending“. Det ligger nær, for at undgaa en Gentagelse af 1 a, at foretage Ændringen til *melekh habberit* „den forjættede Konge“, men i begge Tilfælde er Betydningen den samme: Messias, den Konge, som skal komme og gøre Israel til et Herskerfolk ved at betvinge de andre Nationer og derved forberede Jahves egen Aabenbaring og Tidernes Ende. Stedet lyder saaledes i Oversættelse (med den foretagne Rettelse): Se, jeg sender min Udsending, og han baner Vej for mig; den Herre, I spørger efter, flux drager han ind i sit Palads; den tilsagte Konge, som I ønsker, se han kommer². — Stykket slutter sig saaledes til 1, 2—5, men

¹ Se Kommentarerne af Smend, Cornill, Bertholet og Kraetzschmar til Stedet. Hieronymus og Theodoret har forstaaet Stedet som det her er fremstillet, og Rosenmüller gengiver det i Tilslutning til dem ved „filii terræ promissionis“ (Rosenmüller: Scholia II 1826 p. 266).

² Man har i Reglen oversat „Pagtens Engel“ og hypotetisk opfattet det som en Betegnelse for Jahve selv (saal. f. Ex. Wellhausen til Stedet; Buhl: Messianske Forjættelser, p. 165); men Vers 1 a viser, at denne udsendte maa være forskellig fra Jahve selv. Endvidere maatte man saa her opfatte „Pagten“ som en Betegnelse for den israelitiske Religion, skønt Sammenhængen ikke giver os denne Betydning i Hænde. Kraetzschmar: Die Bundesvorstellung im A. T. Marburg 1896, p. 237 ff. vil forstaa det om Menighedens Skytsengel i Analogi med Dan 10, idet han mener at kunne oversætte *habberit* ved: den jødiske Menighed — en Opfattelse, der imidlertid savner enhver Begrundelse. En lidet nærliggende Forklaring finder man hos Gressmann: Isr.-jüd. Eschatologie, p. 202, ifølge hvem *mal'ak habberit* er den „zum Engel Jahves degraderter“ *ba'al berit* Dom. 8,23; 9. 4. 46, som Sikemiterne dyrkede.

de følgende Vers viser, at det ogsaa staar i Forbindelse med 1, 6 ff., idet denne Hersker skal genoprette den forsømte Kultus.

Om forpligtende Tilsagn fra Menneskers Side bruges *berit* 2 Chr. 15,12: Israeliterne indgik i Asas Dage en *berit* om at ville søge Jahve, d. e. forpligtede sig højtideligt dertil, ligesom Judæerne Jer. 34,10 højtidelig forpligtede sig til at frigive deres Slaver. (Dette er deres *berit*, medens Sidqijjas *berit* bestaar i, at han anordner dem dette, V. 8). Ændelig skal nævnes Esr. 10,3, hvor Judæerne indgaar en *berit* for deres Gud om at bortsende deres fremmede Hustruer.

En detailleret Fremstilling af Begrebet *berit* og det forskellige reale Indhold, som de israelitiske Forfattere lægger i det, er her ikke paa sin Plads. Det har kun været Hensigten at opsøge dets Betydning og skizzere de forskellige Anvendelser deraf for at se, i hvilket Forhold det staar til Eden. Beviset for, at den her fremsatte Opfattelse er den rette, maa hovedsagelig søges i, at det i alle de Nuancer, som her er paapegede, har en nøje Parallel i det tilsvarende arabiske Begreb. Det forekommer mig, at man ikke tidligere har været tilstrækkelig opmærksom paa de arabiske Paralleler og derfor ikke skarpt nok bemærket den semitiske Aand, som gennemtrænger dette Begreb og giver det Liv. Man har i ældre og nyere Tid oversat Ordet ved Pagt, „Bund“, men paa europæisk Vis forstaaet dette som Overenskomst, „Vertrag“. Men Erkendelsen af, at det ofte bruges, hvor faktisk kun den ene har at befale, har da ført til, at man har lagt Betydningen „Afgørelse“ til Grund. I begge Tilfælde har man maattet betragte Overgangen fra den tvesidige til den ensidige Betydning eller omvendt som uforklarlig.¹ Enten man nu har gjort det ene eller det andet, har man ladet sig forlede af det europæiske Begreb „Overenskomst“ til at betragte *berit* som Indledningen til, Grundlæggelsen af et Forhold, den Aftale eller Bestemmelse, paa hvilken Forholdet hviler,² medens det i Virkeligheden betyder Forholdet selv.

¹ Kraetzschmar giver i sin Bog: Die Bundesvorstellung, p. 3 f. en Oversigt over Repræsentanter for disse to Anskuelser.

² „... die Vorstellung . . . , dass Israels Verhältnis zu Jahve aus einer *berit* fliesse“. Stade: Biblische Theologie des A. T.. p. 36; ligeledes H. Schultz: Alttestl. Theologie⁵, 1896, p. 312 og de andre gl.testlige Theologier.

Den udførligste og omhyggeligste nyere Undersøgelse af Begrebet, nemlig det allerede citerede Værk af Kraetzschmar,¹ har ikke bidraget til at klare Begrebet, men tværtimod draget den just omtalte Ensidighed ud i det yderste. Han definerer *b^{erit}* som „diejenige kultische Handlung, durch die in feierlicher Weise Verpflichtungen oder Abmachungen irgend welcher Art absolut bindend und unverbrüchlich gemacht wurden“ (p. 40). Kraetzschmar har her faaet Begrebet fuldstændig rensat for det, som Semiten altid føler i det (nemlig det gensidige Forhold), og lagt en Betydning til Grund, som det overhovedet aldrig har, og som han ifølge Sagens Natur intet Bevis kan anføre for. Iøvrigt har K. ikke strengt fastholdt sin Definition. I en Sammenhæng, hvor han kalder *b^{erit}* en Ritus (p. 41), hedder det dog, at det i alle fra det praktiske Liv tagne Exempler bruges om Forpligtelser, sanktionerede ved en hellig Handling. Men heller ikke dette er korrekt, thi ved ingen af den ældre Tids politiske *b^{eriter}* hører vi noget om en saadan Handling; det er muligt, at den har fundet Sted, men nødvendigt er det ikke. Heller ikke ved Undersøgelsen af *b^{erit}*-Ceremonierne har K. haft Øje for det gensidigt forbindende, som de udtrykker; *b^{erit}*-Ceremonien er for ham en Forbandelsesceremoni. Derfor volder det fælles Maaltid, hvorom der undertiden meddeles, nogle Vanskeligheder; thi denne Sammenspisning har jo intet med en Forbandelse at gøre; men han finder den Udvej, at Maaltidet ikke hører med til *b^{erit}*ens Indgaaelse. Det er kun et Middel til at faa Parterne til at forholde sig fredeligt, indtil *b^{erit}*-Højtideligheden kan finde Sted (p. 46). Haandslaget er „eine spätere Vereinfachung“ (p. 47; af Dyrenes Sønderdeling?). Ved Anvendelsen paa det religiøse Omraade indskærper K., at man maa holde Begreberne „Forhold til Jahve“ og „Pagtsforhold“ ude fra hinanden (p. 100), thi Pagtsforholdet betegner, mener han, at Forholdet grundes paa en historisk Indledningsakt, der gør Forholdet uløseligt. Derfor kan Amos og Hosea ikke have brugt Betegnelsen. Hos 8,1 bruges det ganske vist, men det erklæres for uægte (dog uden anden

¹ Andre Behandlinger findes omtalt hos ham.

Begrundelse, end at det strider mod Skemaet). Først Deuteronomium bygger Grundforholdet til Jahve paa et System af b'eritter. Hos Jeremja og endnu mere hos Ezeqiel og Deuterocesaja ser man nu bort fra de enkelte Pagtslutninger, den rituelle Handling træder i Baggrunden, og man ser paa den til Grund for det hele liggende Frelseshensigt. Først nu bruges b'erit om Forholdet selv (p. 142 ff. 161 . 169 . 179 f.). I P.'s Tidsalder bliver det en religiøs terminus technicus, og endelig faar det Betydningen „Menigheden“ (p. 199 . 234, jfr. 39 f.).

Dette Forsøg paa at konstruere en historisk Udvikling af Begrebet b'erit kan ikke siges at være tilstrækkelig begrundet.¹ Som vi i det foregaaende har set, betegner b'erit ikke først paa et senere Tidspunkt „et Forhold“, og „i P.'s Tidsalder“ finder vi endog det mest oprindelige Begreb af Pagten, nemlig anvendt paa det sociale Omraade (de anførte Steder, Neh. 6,8 og Gen. 14), og der er, som vi har set, intet Sted, hvor b'erit antydes at betyde „Menigheden“.

For Indgaaelsen af en b'erit gives der forskellige Betegnelser. Først og fremmest det tilsvarende Verbum *bârâ*. Det forekommer eet Sted i Imperativ, nemlig 1 Sam. 17,8. Her siger Goliat til de israelitiske Krigere: „Hvorfor giver I jer til at stille jer op til Slag? Jeg er jo Filisteren og I er Sauls Trælle!“ *berû lâkem 'is wejered 'elaj*. Man plejer her² at ændre *berû* til *bahârû* for at faa Oversættelsen frem: Vælg Jer en Mand, at han kan komme ned til mig (og kæmpe med mig). I Virkeligheden er denne Ændring overflødig, naar vi opfatter *bârâ* som Verbet til b'erit; *berû lâkem 'is* bliver da det, som paa Arabisk vilde hedde: *'ahidû 'imrâ'an*, og betyder: Indgaa en *'ahd* med, d. e. overdrag en Mand det Hverv at optræde paa eders Vegne, hvilket vil sige: vælg til

¹ Det hyppigt forekommende *berit 'ôlâm*, der let forstaas, naar *berit* opfattes som *'ahd*, volder naturligvis K. Vanskeligheder, da en „berit-Pagt“ efter hans Fremstilling jo altid maa være evig. Han siger, at dette Udtryk beror paa en „Abschleifung“ af Grundbegrebet.

² Se Kommentarerne af Budde, Nowack og Smith. 1 Kg. 18,25, som man plejer at henvise til, vilde *beru* være umuligt, da Objektet er en Tyr; ligeledes 2 Sam. 24,12. Imidlertid gengiver naturligvis *bahârû* i det væsentlige Meningen rigtigt, jfr. Lagarde: *Prophetæ: bahârû lekôn*.

eders Repræsentant. Herved faar vi endog en Nuance med, som ikke faar sit Udtryk i *baḥarû*: Goliat siger „jeg er Fili-steren“, ikke „en (tilfældig) Filister“, men den Filister, som træder frem paa sit Folks Vegne. Det er da naturligt, at han siger til de andre: Vælg I fra Jer Side En, som kan fremtræde paa eders Vegne og kæmpe med mig. At Goliat virkelig indtager den Stilling, ses af, at hans Landsmænd flygter, saa snart han er falden, V. 51.

Men dette Sted staar ikke isoleret, thi *berit* er rimeligvis selv en Verbalform, en Infinitivdannelse af et Verbum tert. j, der har bevaret sit *i* ligesom *bekit* og *sebit*, medens disse Verber ellers i Infinitiv i Reglen har antaget Form efter verba tert. w.¹ Rigtigheden af denne Betragtning støttes ved, at der er Steder, hvor det synes at have bevaret sin verbale Kraft, idet det kan have et Objekt efter sig. Dette finder Sted Ez. 16, 8; 16, 60 (*ôtâk*); Jes. 59, 21 (*ôtâm*)²; Lev. 26, 42 (*et beriti Ja'aqôb*); Jer. 33, 20 (*et beriti hajjôm we'et beriti hallajlâ* d. e. min Anordning til Dagen og min Anordning til Natten). Endnu to Steder kunde man maaske formode, at *berit* har verbal Kraft, nemlig Jes. 42, 6 og 49, 8, hvor det mærkelige *liberit 'âm* næppe bør oversættes: en Folkepagt, men i Sammenhængen kan forstaas saaledes: Jeg sætter dig til at træde i Forhold til Folk, nemlig som deres Lærer (42, 6) og Hersker (49, 8). Hvor mange Gange det paa *berit* følgende *'et*, der opfattes som Præpositionen „med“, i Virkeligheden skulde være at opfatte som Objektspartiklen, er det ikke muligt at afgøre³.

¹ Det henføres sædvanlig under Nominer med fem-Endelsen t. Gesenius-Kautzsch Gramm. 28 Aufl., § 94 fi. König: Lehrgebäude der hebr. Sprache II, p. 168. Barth betragter det ifølge sin Grundanskuelse som en Infinitivdannelse (se Nominalbildung, § 97 g).

² Dog svækkes disse Steders Beviskraft ved, at *'ôtâm* og *'ittâm* undertiden er forvekslede, navnlig hos Ezeqiel.

³ Angaaende Etymologien af Ordet, som iøvrigt er uden Betydning for Forstaaelsen af dets Brug, er man højst uenig. Zimmern sætter det i Forbindelse med Ass. *barû* schauen K. A. T. 606; saaledes Ges.-Buhl s. v. *barâ*; i sine Beiträge p. 90 er han endog tilbøjelig til at betragte *berit* som et Laan af *barûtu*. Andre afleder det af $\sqrt{\text{brj}}$ skære, fastsætte; saaledes Gesenius i sin Thesaurus, Levy i sin Wörterbuch o. a. Kraetzschmar p. 245 af $\sqrt{\text{brj}}$ binde, som skal ligge til Grund for *biritu* Lænke, hvilket vilde være analogt med 'aqd. Men det er tvivlsomt, om den Stamme fore-

Det hyppigst forekommende Udtryk er *kârat b'erît*. Gesenius: Thesaurus, og siden ham de aller fleste Forskere søger Forklaringen til dette Udtryk i Gen. 15, hvor nogle Dyr ved b'erît-Ceremonien sønderdeles; deraf Udtrykket „skære en b'erît“. Til Støtte for dette henviser man til det græske ὄρνια τέμνειν. Men der er den Forskel, at ὄρνια ogsaa kan betyde de ved Edsaflæggelsen anvendte Dyr, i hvilken Betydning vi aldrig finder b'erît. Dertil kommer, som det snart vil blive vist, at Ceremonien Gen. 15 ingenlunde er en saa karakteristisk Pagts-ceremoni, som det almindelig antages. Vi bør derfor langt snarere søge Aarsagen til denne Sprogbrug i den hos Semitterne ofte forekommende Overgang mellem Betydningerne „skære“ og „afgøre“¹, og hellere end søge Analogi hos Grækerne finde Opklaringen hos Araberne, hvor Udtrykket *qaṭa'a jamīnan* er en temmelig nøjagtig Parallel (jfr. ovf. S. 14 Anm. 5). Denne Betragtning støttes yderligere ved, at *kârat* (for hvilket Levy i sin nyhebræiske Ordbog ogsaa anfører Betydningen decidere) forekommer med 'alâ som Objekt Deut. 29, 11. 13, med *dâbâr* Jer. 34, 18; Hag. 2, 5; Salm. 105, 9, og med 'amânâ Neh. 10, 1.

Man har paa Grundlag af den førstnævnte Tydning af *kârat* ment her at have det oprindelige Udtryk, som da skulde bruges, hvor Parterne var ligestillede, i Modsætning til de andre Udtryk, der brugtes, naar en overordnet stod overfor en underordnet². Men man kan ikke paavise nogen begrundet Forskel mellem *kârat* og de andre Betegnelser (*šim*, *nâtan*,

kommer. Ed. Meyer: Die Israeliten p. 558 Anm. sætter det i Forbindelse med *bârâ* spise, fordi Pagten ofte indledes med et Maaltid, Hommel: Altisraelit. Ueberlieferung p. XI med Ætiopisk *ebret*, afvxlende Tjeneste, Funktion jfr. ZDMG 46, 536 f. Seybold i Festskriftet til Noeldeke p. 757 f. sætter det i Forbindelse med det arabiske *barâ'a*, hvilket rent overfladisk kunde synes ret bestikkende, da dette arab. Ord nutildags bruges om Anordninger. Men i Virkeligheden ligger Betydningen af de to Ord fjernt fra hinanden; thi ved b'erît ligger den gensidige Forpligtelse til Grund, medens barâ'a gaar ud fra den modsatte Betydning: Frihed for Forpligtelse. En virkelig sikker Etymologi er endnu ikke funden.

¹ Jfr. *hâraş*, *gâzar*, *hâtak*.

² Kraetzschmar nævner da ogsaa som karakteristisk, at *kârat be* ikke forekommer hos P., hvor Talen er om Forholdet mellem Jahve og Israel; men det bruges i Skrifter, der staar paa samme Trin som P., f. Ex. Jes. 61, 8; Zak. 11, 10; 2 Chr. 21, 7 osv. (hos Ez., Jer. og D. Jes.).

hêqîm; om dette sidste, der er lig Arab. 'aqâma se S. 40 Anm. 1)¹, og Spørgsmaalet om Parterne er ligestillede, er i og for sig Begrebet fremmed; i G. T. forekommer egentlig intet Exempel paa b^{erit} mellem helt ligestillede. — Subjekt for Handlingen er undertiden begge Parter, Gen. 21, 27. 32; 31, 44; 1 Sam. 23, 18; 1 Kg. 5, 26, ellers i Reglen den, som tager Initiativet. Det kan være den underlegne Part, Hos. 12, 2; 2 Chr. 23, 3, men er næsten altid den overlegne. Paa de to nævnte Steder, hvor den underlegne er Subjekt, er det forbundet med Præpositionen '*im*. Ved Siden af dette anvendes '*et* og '*le*'; det er neppe muligt at fastslaa nogen Forskel i Brugen af dem, og de bruges alle saavel i de yngste som i de ældste Skrifter, ligesom selve Verbet *kârat*.

En b^{erit} kan indgaas uden alle Formaliteter; thi det er, som det er fremhævet, ikke Indgaaelsen af Forholdet, men Forholdet selv, der er det fremherskende i Begrebet. Indledelsens Form afhænger derfor af Omstændighederne. Naar Job indgaar en b^{erit} med sine Øjne, vil Ceremonier have været overflødige. Den blotte Aftale om at indgaa en b^{erit} kan være tilstrækkelig. Saaledes er b^{eriten} mellem Abner og David i Stand i samme Øjeblik, som Abner har opfyldt den af David stillede Betingelse, om den end yderligere styrkes ved et fælles Gilde i Hebron, 2 Sam. 3, 12 ff.; ej heller 1 Kg. 15, 19 hører vi om Ceremonier. Men hvor b^{eriten} har en betydningsfuld Karakter, hører vi dog i Reglen om visse Riter, som iagttages. Vi føres ved disse Riter delvis tilbage til den Anskuelse, som ligger til Grund for Pagtsbegrebet hos Semiterne, nemlig Sammenblanding af Sfærer.

Med særlig Tydelighed finder dette Sted ved Jonatans og Davids b^{erit}, idet de udvexler Klæder, 1 Sam. 18, 3 f., en Skik om hvis Betydning hos Araberne der ovenfor er talt (S. 23). Som hos Araberne forekommer her ogsaa den direkte gensidige Berøring, navnlig i Form af Haandslag. Saaledes hører vi, at Sidqijjas b^{erit} med Nebukadnesar bragtes i Stand ved Haandslag Ez. 17, 18. Præsterne styrkede deres

¹ Neh. 10, 1: *kârat* 'amânâ = Arab. 'atâ mitâqan. Det tilsvarende Arab. 'amân bet. Sikkerhed, Lejde.

b^{er}it om at bortsende deres Hustruer ved Haandslag Esr. 10, 19 jfr. V. 3. (Der staar ikke, hvem de gav Haandslag, hvilket er saa meget mærkeligere som b^{er}it her nærmest betyder Tilsagn). Samme Ceremoni bruges mellem Fyrsten og hans Undersaatter, naar de hylder ham, samt hvor Talen er om Køb, hvorom vi i næste Afsnit vil høre mere. Hvor indgroet denne Ceremoni er, viser Udtrykket: Ræk Jahve Haanden 2 Chr. 30, 8.

Til denne Gruppe hører ogsaa Kysset. Naar man kysser sine Slægtninge eller sin elskede, vil det naturligvis ikke være at forklare ved Pagtsforestillinger, om man end kan have set noget mere i disse naturlige Former for Berøring end vi. Men man vil vel her kunne nævne 2 Sam. 14, 33, hvor David genoptager Absalon, efter at han har været i Unaade, med et Kys. Herhen hører ogsaa Hyldingskysset (se nedenfor), og naar man kysser Guder, da opnaar man derved Delagtighed i deres Kraft som de gamle Arabere gør det ved Bestrygning eller Omkredsning, 1 Kg. 19, 18; Hos. 13, 2¹.

Ogsaa den fælles Spisning forekommer hos Israeliterne. Saaledes paa det før omtalte Sted, 2 Sam. 3, hvor Abner og hans Mænd spiser hos David. Endvidere i Jahvistens Beretning om Isaks og Abimeleks b^{er}it Gen. 26, 30 og om Jakobs og Labans b^{er}it Gen. 31, 54. Samme Ritus forekommer i Fortællingen om Gibeoniterne Jos. 9, 14. At det samme ligger til Grund for Udtrykket „en Saltpagt“² Num. 18, 19; 2 Chr. 13, 5 viser Analogien hos Araberne samt Esr. 4, 14, hvor Jødernes Fjender skriver til Kongen: Vi har spist Paladsets Salt, hvorved de vil godtgøre, at de er Kongens Venner. Udtrykket „en Saltpagt“ er imidlertid hos Israeliterne blevet et almindeligt Udtryk for „en fast sluttet Pagt“, thi det bruges paa de anførte Steder om Forholdet mellem Jahve og Israel, hvor det ikke kan være afledet direkte af Ceremonien. Det

¹ Berøringen behøver ikke at være umiddelbar, det samme opnaas ved, at man strækker Haanden ud. Vi hører Ester 4, 11; 8, 4, at Kongen rækker sit Scepter ud mod den, han vil modtage, og denne berører da Spidsen, 5, 2. Paa lignende Maade er det vel at forstaa, naar Tilbederne og Guden paa bab. Seglcylindre rækker Hænderne mod hinanden. En anden Forklaring søger Fischer: Z D M G LXV p. 795 Anm. 4.

² ogsaa „en Pagt med Salt“; se Aruch ed. Kohut II p. 205.

synes endog, som den oprindelige Betydning er glemt, naar Lev. 2, 13 i dette Udtryk finder en Begrundelse for Saltets Anvendelse ved Ofret¹.

Endelig finder vi ogsaa Gaven anvendt paa den S. 25 omtalte Maade, nemlig til Forening af to Parter ved at noget gaar fra den enes Sfære over i den andens. Dette finder Sted Gen. 21 ved Abrahams berit med Abimelek, baade hos E (V. 27) og hos J (V. 30)². Med dette Sted, hvor den gammel-semitiske Opfattelse af Gavens Betydning endnu er ganske tydelig, kan man ikke sammenstille Steder som Jes. 30, 6; Hos. 12, 2; 1 Kg. 15, 19, hvor der er Tale om, at en ringere Stat søger at erhverve en stærkeres Velvilje ved Gaver. Derimod Gen. 33, 8—11, hvor Jakob paatrænger Esau en Gave, skinner endnu det andet Synspunkt klart igennem.

Man plejer at finde den karakteristiske Pagts-Ceremoni i Gen. 15. Men er Pagten efter sin væsentlige Natur et Forhold, som to Parter indgaar med hinanden, da maatte dog den særlig karakteristiske Ceremoni gaa ud paa at binde dem begge. I Gen. 15 er det imidlertid kun den ene Part, som bindes, nemlig Jahve, i Lighed med Jer. 34, 18 f., hvor samme Ceremoni forekommer. Gen. 15 er denne Ritus foranlediget ved Abrahams Spørgsmaal V. 8: Hvoraf kan jeg vide, at jeg skal faa Landet? d. v. s. giv mig Sikkerhed for, at du vil holde dit Løfte til mig³. Paa samme Maade tjener Ceremonien Jer. 34 til at styrke Judæernes Løfte om at frigive deres Slaver. Vi vilde derfor kalde Ceremonien en Eds-ceremoni snarere end en Pagts-ceremoni. — Ceremonien i Gen. 15 gaar ud paa følgende: Abraham tager en Kvie, en

¹ Saltet betegner ikke blot Næringsmidlet, men ogsaa Rensningsmidlet. Saaledes anvendes det ogsaa ved rituel Rensning (efter Menstruation) His. 768.

² Jeg følger her Kildesondringen i Buhls Oversættelse. I V. 30 faar Abimelek 7 Lam for at de kan være Abraham selv et Bevis paa at det er ham, der har Krav paa den omstridte Brønd. Meningen maa være: Idet Abimelek modtager den, har han berit med Abraham og derved anerkendt, at han ikke har Grund til Strid med ham om Brønden; jfr. Dillmann til Stedet og det ovf. S. 24 af Jaussen anførte Exempel.

³ Jeg følger atter her Buhls Kildesondring. Gunkel henfører V. 6 (Abraham troede Jahve) til samme Kilde som V. 9 f. og gør derved hele Ceremonien meningsløs; p. d. a. S. udskiller han V. 8; skønt V. 9 f. tydelig nok hører sammen dermed som Svaret til Spørgsmaalet.

Ged og en Vædder, alle treaarige; dertil en Turdeldue og en anden Fugl. Han skærer Dyrene over og lægger Stykkerne over for hinanden, men Fuglene bevares hele. Da det er blevet mørkt, kommer en rygende og flammende Ovn, som skrider frem mellem Stykkerne¹. At dette sidste betegner Jahves Nærværelse, er klart². Formodentlig er *bajjom háhú* V. 19 kun et højtideligt Udtryk for „da“, og det derpaa følgende Udsagn: „Dit Afkom skænker jeg dette Land fra Ægyptens Flod³ til den store Flod“⁴ har lydt, idet Jahve skred frem mellem Kødstykkerne. — Man har ment, at denne Gaaen mellem Stykkerne tjente til paa mystisk Maade at forbinde Parterne⁵; men det vilde forudsætte, at begge Parter foretog denne Handling, hvilket her netop ikke er Tilfældet⁶. Den almindeligste Opfattelse⁷ er vel den, at Parterne nedkalder en Forbandelse over sig, som skal gaa ud paa, at det skal gaa Pagtsbryderen som disse sønderkaarne Dyr; man henviser derfor til Dom. 19, 29; 1 Sam. 11, 7 samt Paralleler hos Romere og Græker (citerede af Winer: Realwörterbuch s. v. Bund, hos Ed. Meyer paa anførte Sted samt Kraetzschmar p. 44 f.)⁸. Men Sønderdelingen er ikke det vigtigste; thi de to Fugle forbliver hele, og her er ikke udtalt nogen Forbandelse. Sandsynligheden taler saaledes ikke for, at det hele er en Forbandelsesceremoni, men snarere bør man opfatte

¹ Hvis Trækket med Ørnene V. 11 skal have en særlig Betydning, kan det kun være, at Jahve værger sig mod at lade sig binde; jfr. til denne Tanke Gen. 32, 23 ff.

² Om Jahves Aabenbaring i Ild se nærmere Ed. Meyer: Die Israeliten und ihre Nachbarstämme p. 70.

³ eller ved Ændring til *nahal* „Bæk“.

⁴ „Eufratfloden“ er vel en (rigtig) Glosse til „den store Flod“.

⁵ Rob. Smith: Religion p. 242 f. Duhm til Jer. 34, 18 f.

⁶ Naar Gunkel ligesom Staerk mener, at kun Jahve gaar mellem Stykkerne, fordi Pagten er „seine freie Bestimmung, kein Vertrag zweier Parteien“, da beror det paa en ganske misvisende Opfattelse af hele Handlingen og af den berit, som her dannes, idet det netop er Jahve, der bindes.

⁷ Ewald: Gesch. des Volkes Isr.; Anhang p. 26. Gunkel i sin Kommentar; Dillmann; Ed. Meyer (Die Israeliten p. 560); Kraetzschmar p. 44 f.; Smend: Alttestl. Religionsgeschichte p. 294; Graf til Jer. 34, 18; Valeton Z A W XII 225 f.; Stade: Biblische Theologie p. 154.

⁸ Hertil er kommet en babylonsk Parallel, *Mati'ilus* Ed til *Aššurnirari* MVG. 1898, 228 ff.; den vil senere blive nærmere omtalt.

den som et Offer. De anvendte Dyr er de i det gamle Testamente sædvanlig brugte Offerdyr. Naar Fuglene ikke skæres itu svarer det til Behandlingen af dem Lev. 1, 14, 17; 12, 6, 8; 14, 22; 15, 14, 29; Num. 6, 10. At Dyrene skal være treaarige viser ogsaa, at Ceremonien ikke er analog med den 1 Sam. 11 foretagne, ved hvilken Dyrenes Art er uden Betydning. Som en Slagtning i det gl. Test. i Reglen tillige er et Offer, saaledes da ogsaa denne. Hensigten er at frembringe en Sfære, der har den Hellighed og Kraft, som Offeret besidder. Idet den forpligtede Part udtaler sit Ord staaende bogstavelig midt i Offeret, faar det udtalte Ord en ubrydelig Kraft. Stedet bliver da at opfatte paa samme Maade som den S. 26 f. omtalte arabiske Brug at danne *hîlf* over Ofret. Jer. 34, 18 f. forstaas let paa samme Maade¹. — Paa nogle Steder er der udtrykkelig Tale om Offer ved Pagtslutningen, Salm. 50, 5 (*alê-zêbah*) eller om Blod, Ex. 24, 5 ff.; Zak. 9, 11. Hvor det ovenfor omtalte fælles Maaltid er et Offermaaltid som Gen. 31, 54 foreligger en Forening af to Synspunkter. — Hvis det Jes. 31, 1 forekommende *masseka*, der betyder Forbund, kommer af Roden *nsk* i Betydning „udgyde Drikoffer“ og ikke i Betydningen „flette“, har vi deri et Vidnesbyrd om en anden Offerceremoni ved Pagtslutning².

Om b^{er}it-Slutning paa hellige Steder (jfr. ovf. S. 27) hører vi ogsaa i G. T.; b^{er}iten sluttes i Helligdommen 1 Sam. 23, 18; 2 Kg. 11, 4; 23, 3; Jer. 34, 18.

Vi har nu set, hvilken Rolle Pagtsbegrebet spiller hos Hebræerne og navnlig hos Araberne, og i hvilket Forhold Begrebet Forpligtelse og bindende Udsagn staar dertil. Det babylonisk-assyriske Materiale byder os intet Stof i denne Sammenhæng. Kulturen er hos disse Folk bleven en Stadkultur og en Statskultur med Kongedømme og Centralisation. I denne Sfære er det arabiske *hîlf* ikke mere paa sin Plads,

¹ V. 18 c. er i hvert Fald umuligt i Sammenhængen, men jeg tror, at Duhm har Ret i, at det hele er udspundet af senere antikvarisk Lærdom, jfr. Buhls Oversættelse.

² Schwally: Semitische Kriegsaltertümer I 1901 p. 55 f. ser i 1 Sam. 7, 6 et Exempel paa et saadant Pagtsdrikoffer. Til de græske Edsceremonier hørte just Libationen, nemlig af ublandet Vin (Kircher: Die sacrale Bedeutung des Weines im Alterthum p. 11 f.; 22 f.; 90).

og Betingelserne for de Forestillinger, som er knyttede til dette Begreb, mangler. Pagt har her sin moderne Betydning: Overenskomst, og dens Garanti søges ikke i Ceremonier, der binder Parterne sammen, men i Forbandelsen, der truer den, som bryder Aftalen.

III.

Baj'-Pagten.

Araberne har en særlig Betegnelse for en „Pagt“, i hvilken den ene Part er givende, den anden modtagende, nemlig forskellige Dannelser af Stammen *baj'*.

Vi vil først betragte Ordet *baj'a*. Man plejer at oversætte det ved Hylding og det dertil svarende Verbum *bâja'a* ved „hylde“, og anderledes kan man vel i mange Tilfælde ikke gengive det. Men at *bâja'a* ikke falder sammen med vort „hylde“ ses af, at det uden Forskel bruges med den overordnede eller den underordnede Part som Subjekt¹. Saaledes er His. 746, 6. 8 (bis) Muhammed den, om hvem der siges, at han *bâja'a* sine Folk, men samme Sted (L. 8) siges det, at Folkene *bâja'û* Muhammed. His. 296, 15 siger Profeten til de andre *'ubâji'ukum*, og Al-Barâ siger til ham (L. 17) *bâji'nâ* „indgaa et baj'a-Forhold med os“, medens det His. 299, 12. 13. 18; 300, 8. 9 er Muhammed, som er Objekt og Medinenserne, som er Subjekt², jfr. His. 717, 11 f.

Bâja'a betyder da: Indtræde i et Forhold til en anden Part, i hvilket Forhold den ene Part er overlegen, den anden underlegen, eller anderledes udtrykt: i hvilket den ene er givende, den anden modtagende.

Ved denne Definition er der fjernet andre Ensidigheder,

¹ Den anden Part kan staa som Objekt eller med *li* His. 898, 11; Tab. II 175, 19; 177, 19; 221, 2; 222, 3.

² Paa samme Maade er det med *šalaḥa*; His. 902, 13 er den underlegne, 903, 15 den overlegne Part Subjekt.

som knytter sig til Begrebet „Hylding“. Ved det andet 'Aqaba-Møde foretog de troende Medinensere en baj'a med Profeten, His. 296 f. Men baj'a betyder her ikke Hylding som Profet, thi denne Anerkendelse havde allerede fundet Sted og er Forudsætning for denne baj'a. Det, som finder Sted paa dette Møde er, at Muhammed optages i Beskyttelsesforbund af Medinenserne; men det kaldes baj'a, ikke hilf, fordi denne Pagt har den særlige Form, at Muhammed er de andres Overhoved. — Endvidere stemmer det med den givne Definition, at Ordet ikke blot bruges om et omfattende, varigt Undersaatsforhold, men ogsaa, hvor Talen er om et bestemt, begrænset Formaal. Et Exempel herpaa forekommer formodentlig Buch II 159 f., hvor det hedder, at 3 Slags Mennesker hades af Gud, blandt dem „en Mand, der indgaar baj'-Forhold med en anden Mand, men kun gør det paa verdslig Vis: hvis han giver ham, hvad han vil, holder han sin Forpligtelse mod ham; i modsat Fald gør han det ikke“. Talen behøver her ikke at være om en Regent. Tydeligere er dette imidlertid, hvor det Formaal, som Akten retter sig imod, udtrykkelig nævnes. Dette fandt f. Ex. Sted ved Hudajbija, da Muhammed under Træet lod sine Tilhængere afgive Tilsagn om at ville holde ud i Kampen. Begrebet Hylding er her udelukket, da her kun er Tale om Tilhængere, som forlængst har hyldet Profeten. Det siges da ogsaa, at deres baj'a gjaldt '*alâ l-mawt* eller ifølge en anden Overlevering '*alâ 'an lâ nafirra* d. e. at de vilde kæmpe til Døden ell. at de ikke vilde flygte¹ (His. 746; Vaq. 254). Denne baj'a har altsaa Værdien af en Ed, der afgives om i den forestaaende Kamp at holde Stand til det yderste. En saadan baj'a med Hærføreren er oftere forekommet før Kampen, Buch II 238 f. Man kan ogsaa finde et Udtryk som *bâja'a-hu 'alâ l-harb* d. e. han gav ham Tilsagn om at ville kæmpe under ham, His. 300, 19.

Alle disse Exempler bekræfter, at vi i *baj'* har et Begreb, der er ganske parallelt med hilf, blot snævrere². Hvor det

¹ Et tredje Udtryk for det samme er '*alâ l-sabri*.

² Denne Indskrænkning bestaar for det første i, at der maa være Forskel paa Parternes Stilling i Forholdet; endvidere er ved baj'-Forhold den ene Part altid en enkelt.

anvendes over for bestemte Formaal bliver det som hilf faktisk lig en Ed, og selv hvor dette ikke er Tilfældet, har det Karakteren af Ed ved det Moment af ubrydelig Forpligtelse, som ligger i det. Man kan da ogsaa i en given Sammenhæng finde *bâja'a* erstattet af *istahlafa* „kræve Ed“. „Da Jezid var død, krævede hans Søn Mu'awija b. Jezid Ed“, hedder det Ham. 319, 4.

En udførlig Skildring af en *baj'a*-Ceremoni giver His. 296 ff (da Medinenserne ved andet 'Aqabamøde overtog Beskyttelsen af Muhammed) efter Beretning af Ka'b b. Malik, som selv var med: Først spørger Al-'Abbâs paa Profetens Vegne Medinenserne, om de vil tage ham i Beskyttelse, hvortil de svarer: „Vi har hørt dig, tal o Profet!“ Hermed gaar 'Abbâs ud af Fortællingen, hvori han saaledes spiller en ret overflødig Rolle og maaske oprindelig slet ikke hører hjemme.¹ Profeten citerer nu Koranvers, forkynder Allâh og siger: „Jeg indgaar et *baj'a*-Forhold med eder om,² at I skal værge mig mod det, I værger eders Kvinder og Børn imod“. Da greb Al-Barâ b. Ma'rûr hans Haand og sagde: „Ja, ved den som har sendt dig med Sandheden som Profet, vi vil værge dig mod det, som vi værger vor Familie imod, og vi indgaar et *baj'a*-Forhold til dig, o Guds Profet, og vi er alle Krigsmænd og Vaabendragere, ifølge Arv fra Slægt til Slægt“. Paa en tilstedeværendes Spørgsmaal til Muhammed, om han ogsaa vil blive tro, hvis han bliver sejrrig, svarer han med et Smil: „Blod for Blod, Fald for Fald!“³ Medinenserne sagde nu til Profeten: „Ræk din Haand frem!“ Saa rakte han Haanden frem, og de indgik Forholdet til ham, idet de lagde deres Haand i hans (dette gør de aabenbart alle, 300, 7 f.)

Ceremonien bestaar her af to Dele: Den højtidelige Tilsigelse med udtrykkelig Udtalelse af det, som Forholdet gaar ud paa, og Forpligtelsen ved Haandslaget. Denne Handling har vi allerede lært at kende som en Form for to Sfærers Sammenblanding ved Berøring, hvilket yderligere bekræfter, at det hele betragtes som en „Pagt“. Udtalelsen af For-

¹ Jfr. herom Buhl: Muhammeds Liv, p. 191.

² '*alâ* 'an, men ogsaa 'an uden '*alâ*, Buch III, p. 33, 5 f. n.

³ Jfr. hertil S. 27 Anm. 2.

maalet er, som ved *hijf*, ikke altid nødvendig, da Formaal og Betingelser ved Chalifhylding er givne og selvfølgelige. Men Haandslaget er altid den Form, hvorunder Forpligtelsen paa-tages. Saaledes ved Hudajbija, His. 746, jfr. Sur. 48,10: Guds Haand er over deres Hænder. Ved Chalifhyldingen er det det staaende Udtryk: Han udstrakte sin Haand, og den anden indgik baj'a-Forhold til ham, f. Ex. Tab. II 21,17; III 473 (flere Gange); 601,14; 663,16 o. fl., saa at „give Haandslag“ bliver lig med „hylde“. ¹ — Den Haand, man giver, er den højre (det siges f. Ex. His. 898,11), thi den højre Side er den venstre overlegen. 'Aisa fortæller, at Profeten altid helst begyndte med den højre Part (Buch I, 118 f. n.), ved Ligtvætning skal man begynde med højre Side (Buch I, 317 tre Gange), man maa ikke røre sin Skam med højre Haand (Buch I, 52), man maa ikke spytte til højre osv. ²

Ogsaa her er det af Betydning, at Handlingen foregaar paa et Sted, der besidder en særlig Hellighed. Træet ved Hudajbija, hvorunder Ceremonien foregik i Aaret 7, var senere Genstand for Tilbedelse, ³ og der er, som Snouck Hurgronje har vist det, stor Sandsynlighed for, at disse hellige Steder i Islam ikke først har erhvervet denne Hellighed ved Profeten. Ogsaa ellers hører vi om Indgaaelse af en Forpligtelse under et Træ (Vaq. 98).

Ejendommeligt er det, at det ikke er absolut nødvendigt, at begge Parter er til Stede ved Handlingen. Saaledes optager ifølge His. 717,11 f. 'Amr. b. Al-'As Abessiniens Negus i Islam, idet han spørger: „Vil du underordne dig mig paa hans (nl. Muhammeds) Vegne paa Grundlag af Islam?“ ⁴ Han svarer ja og giver ham Haandslag — hvilket altsaa gælder som Muhammeds Haandslag. ⁵ Et andet Exempel nævnes Tab. III, 862 f.: Dâwud b. 'Isâ erklærer i en Tale paa Min-

¹ Jfr. hertil Goldziher i Zeitschrift f. Völkerpsychologie. XVI, 1886, p. 380 f. Paa samme Maade betyder dette Udtryk i Hebræisk „garantere“ (se nedenfor).

² Flere Exempler hos Goldziher: Die Zâhiriten, p. 85. Se endv. S. 10, Anm. 3.

³ Goldziher: Stud. II, 306 f. og Wellhausen: Reste 104.

⁴ 'afatûbâjî'unî lahu 'alâ l-islâm.

⁵ Spørgsmaalet om, hvorvidt dette er historisk, er her uden Betydning.

baren i Mekkas Moske Muhammed b. Hârûn al Rašîd for afsat som Chalif og Broderen 'Abdallâh Al-Ma'mûn for indsat. Derpaa træder de fornemme een for een op paa Minbarens Trin, og, hedder det: *bâja'ahu li'abdillâhi*, d. e. indgik baj'a-Forhold med ham for Abdallâh. Dernæst stiger han ned og sætter sig i et Hjørne af Moskeen, hvor de jævne Folk kommer og foretager Indsættelsen af Ma'mûn paa ham, idet de giver ham Haandslag, medens han oplæser for dem *kitâba l-baj'ati*, det Skriftstykke, hvor Pligter og Rettigheder i Forholdet har staaet. Et saadant opbevaredes i Ka'baen (p. 861,1; 862,12). — Et Exempel paa, at den anden Part kan mangle, meddeles Buch III, 8 3f. n.: '*Utmân b. 'Affân* overværede ikke Handlingen ved Hudajbija, fordi han var sendt til Mekka. Profeten erstattede symbolsk hans Nærværelse, idet han sagde om sin højre Haand: Det er '*Utmâns* Haand. Saa greb han den med sin venstre og sagde: „Dette er for '*Utmân*.“

Israeliterne har ingen særlig Betegnelse for en Pagt af den Art, men selve Sagen har de: at en Regent har „Pagt“ med sit Folk, og *baj'* er det fjerde arabiske Begreb, som gaar op i Begrebet *b'erît*.¹ 2 Sam. 3,21 siger Abner til David: „Lad mig gaa hen at forsamle hele Israel hos min Herre, Kongen, at de kan indgaa en *b'erît* med dig og du blive Konge over alt, hvad du ønsker.“ Og af lignende Art er den *b'erît*, som Abner allerede har indgaaet med David 3,12, thi den indeholder tydelig nok Anerkendelsen af David som Hersker. („Indgaa *b'erît* med mig, saa vil jeg hjælpe dig at bringe hele Israel over paa din Side“). Det meddeles da ogsaa 5,3, at Folket i Hebron indgik *b'erît* med David foran Jahve, og de salvede ham til Konge. 2 Kg. 11,17 meddeler, at Ypperstepræsten Jojada bringer *b'erîten* i Stand mellem den unge Joas og Folket, efter at 'Atalja er bleven dræbt.² Maaske er Jos.

¹ Ved Siden af *hilf*, '*ahd* og *haqq*; jfr. S. 38.

² I Texten staar der: Jojada bragte *b'erîten* i Stand mellem Jahve og Kongen og Folket, saa at det skulde være Jahves Folk. Det derpaa følgende: og mellem Kongen og Folket plejer man at stryge med Hensivning til, at det mangler 2 Chr. 23,16. Men det har sin gode Betydning: Man indgik to *b'erîter*, dels mellem Kongen og Folket — hvorved han nemlig blev Konge, dels mellem Jahve paa den ene Side og Kongen og Folket paa den anden, hvorved Jahve anerkendes som Israels Gud. Kun vilde man i Texten vente de to Meddelelser i omvendt Orden.

24,25 at nævne her. Efter at Josua i en Tale har fremstillet Jahves Velgerninger mod Israel og stillet det Valget mellem ham og andre Guder, erklærer Folket i V. 24, at det kun vil dyrke Jahve. Nu siges i V. 25: „Saa indgik Josua en b^{er}it med Folket paa den Dag, og han satte det Lov og Ret i Sikem.“ Man opfatter sædvanligvis dette som en Pagtslutning mellem Folket og Jahve. Men om Jahve er der i Sammenhængen slet ikke Tale, og Josua er som Subjekt for Verbet *wajjikrot* ^{le} tydelig kendetegnet som den ene Part i b^{er}iten, ikke som en blot Formidler.¹ Texten lader sig da simplest forstaa saaledes, at Josua lod sig anerkende som Folkets Overhovede, og sidste Del af Verset meddeler, hvorledes han i Overensstemmelse hermed optræder som Lovgiver. Hertil slutter sig saa V. 26—28; thi „disse Ord,“ som Josua optegnede paa en Sten, maa være Love og kan ikke hentyde til Talen V. 2—24.²

Ligesom baj'a bruges nu b^{er}it ikke blot om Hyldingen, men ogsaa om bestemte Forpligtelser mellem Folk og deres Overhoved. Saaledes bruges det Jer. 34: Kongen, Sidqijja, bringer en b^{er}it i Stand med Folket, idet han anordner Frigivelse af Slaverne i Overensstemmelse med Lev. 25,10 (V. 8), og Folket fra sin Side tiltræder b^{er}iten (V. 10, jfr. S. 37). Her indgaas ingen Overenskomst, men Kongen befaler, og Undersaatterne forpligter sig til at opfylde hans Befaling. Et analogt Tilfælde haves 2 Kg. 23,3 ≠ 2 Chr. 34,31 f. Efter at Lovbogen er funden i Templet og Kong Josijja for sit eget Vedkommende har anerkendt den som Jahves Lovbog, kalder han Repræsentanter for sit Folk op i Templet og forelæser dem Indholdet af Lovbogen. V. 3 siges det nu: Derpaa stillede Kongen sig ved Søjlen og fuldbyrdede b^{er}iten foran Jahve, at de skulde holde de i Bogen foreskrevne Bud. Og Folket gik ind paa b^{er}iten (jfr. ovf. S. 37). Heller ikke her er der Tale om en Pagt, der sluttes med Jahve, men om en b^{er}it, der indgaas med Kongen, d. e. man indgaar den Forpligtelse, som han kræver at man skal indgaa.

¹ 2 Kg. 11,17, hvor der virkelig er Tale om en Formidler, hedder det ikke k^{ar}at ^{le}, men k^{ar}at *b^{er}n*.

² Subjektet vexler i Hebræisk som i Arabisk. 2 Sam. 5,3 er det de hylgende, Jos. 24 den hyldede, som er Subjekt.

Ligesom paa det arabiske Omraade finder vi ogsaa her, at denne Handling foregaar under et Træ, Dom. 9,6 (ved Hyldingen af Abimelek). Dette Træs Hellighed fremgaar af, at der stod en *massebe* under det (den sædvanlige Rettelse af *muşşab* forudsat). Iøvrigt foretages Handlingen i Helligdommen „foran Jahve“, Jer. 34,8; 2 Sam. 5,3, og Kongen har i Templet sin bestemte Plads ved denne Ceremoni, nemlig ved Søjlen, 2 Kg. 11,14; 23,3.

Ogsaa den hos Araberne sædvanlige Form, Haandslaget, anvendes, 2 Kg. 10,15: Da Jehu har tilrevet sig Kongemagten, lader han Jonadab ben Rekab give sig Haandslag som Tegn paa hans Anerkendelse; 1 Chr. 29,24: Alle Stormænd ... lagde Haanden under¹ Kong Salomo(s).

Blandt andre Ceremonier, der tyder paa en „Pagt“, kan nævnes den, at Folket giver den nye Hersker Gaver (jfr. ovf. S. 25. 50), 1 Sam. 10, 27. Dog kunde dette ogsaa stamme fra en anden Forestilling og betegne Tribut.

Om Kysset 1 Sam. 10,1 og Salvingen 1 Sam. 10,27; 16,13; 1 Kg. 1,39; 2 Kg. 9 oprindelig er at betragte paa samme Maade, kan være tvivlsomt. Det kommer an paa, om den, som foretager Handlingen, oprindelig har været at betragte som Folkets Repræsentant. I den givne Overlevering er han Guddommens Repræsentant, og Salven meddeler efter en senere Opfattelse aabenbart dennes Aand, Jes. 61,1. Men det betydningsfulde ved Salvingen er oprindelig næppe Stof-fet, men Berøringen, Gnidningen.²

At Hyldingen af en Konge ogsaa paa hebræisk Grund har Betydning af en Ed, ses Præd. 8,2: Overhold en Konges Bud, især for Gudsedens Skyld.

Skønt Ægteskabet hos Araberne ikke direkte henføres under Begrebet *baʿj*, hører det dog efter sit Væsen herhen paa det Trin, som Rob. Smith kalder *ba'al*-Ægteskab.³

Paa hebræisk Grund er Ægteskabet en *berit* af denne Art, og det betragtes som indledet med en Ed. Saaledes Ez. 16,8:

¹ Her „under“, paa Arabisk „over“. His. 304,7.

² Jfr. Wellhausen i ARW. VII, p. 38.

³ Jfr. Wellhausen: Die Ehe bei den Arabern (Gött. gelehrte Nachrichten 1893), p. 450.

Profeten lader i sin Tale Jahve tiltale Israel som sin Ungdoms Brud, og V. 8 siger han: „Jeg bredte min Kappelige over dig og tilhyllede din Nøgenhed, og jeg svor til dig og indgik *b'erit* med dig . . . og du blev min.“ Endvidere Mal. 2,14: „Jahve var Vidne mellem dig og din Ungdoms Hustru, som du var troløs imod, skønt hun var din Livsledsagerske og din lovligt ægtede Hustru“. Paa denne Maade bør man nemlig sikkert oversætte *h'aberte'ka we'eset b'erite'ka*. Det første Ord gengives undertiden ved „Landsmandinde“, „Stammefælle“, men det er meget tvivlsomt, om *haber* kan betyde Landsmand, og den almindelige Betydning „Kammerat“, „Fælle“, passer her fortræffeligt, og svarer nøje til, at Manden Prov. 2,17 kaldes Hustruens *'alluf*, „Fælle“. Udtrykket „din *b'erits* Hustru“ betyder „den, med hvem du har indgaaet *b'erit*“, d.v.s. den overfor hvem du har lovlige Rettigheder og Pligter, altsaa: lovligt ægtede, ligesom det Prov. 2,17 hedder om en utro Hustru, at hun svigter sin Ungdoms Mage og glemmer sin Guds *b'erit*, d. e. den *b'erit* med Manden, som hun har besvoret ved sin Gud.

Kraetzschmar vil paa disse Steder oversætte *b'erit* ved „die jüdische Gemeinde“. ¹ Hans Argument herfor er, at Ægteskabet hos Jøderne var en saa ringeagtet Institution, at de ikke kunde tænke paa at indlede den ved en religiøs Kultusakt. Men *b'erit* betyder ikke en Kultusakt; paa den anden Side blev Ægteskabet netop indledet ved edeligt Tilsagn, som det udtrykkelig siges Ez. 16,8, og den Forskel Kraetzschmar her vil sætte mellem det, der falder inden for Religionen, og det, der falder uden for, er en for det gamle Israel ganske fremmed Forestilling. Man kunde dertil føje, at den Bemærkning, hvorpaa Kraetzschmar grunder det hele, Ægteskabets Ringeagtelse hos Jøderne er rent vilkaarlig og ganske i Strid med Kendsgerningerne. ²

Den Ceremoni, som Ez. 16,8 omtaler: at brede Kappeligen over den Kvinde, man vil ægte, forekommer ogsaa

¹ Bundesvorstellung, p. 168; Kommentar til Ez. 16,8 (Nowacks Handcommentar).

² K. er imidlertid saa sikker i sin Sag, at han hævder den over for Ezeqiel selv, naar denne (16,8) rent ud kalder Ægteskabet en *b'erit*. Men Profeten maa dog vide det bedre.

Rut 3,9.¹ Det samme gjorde, som ovenfor S. 23 omtalt, Muhammed ved Safijja. Det forekom ogsaa ellers hos Araberne. Den afdødes Árving kunde sikre sig hans Enke til samme Brudepris, som den afdøde havde givet, hvis han kastede sin Kappe over hende.² Betydningen af denne Handling som Pagts-ceremoni har vi allerede lært at kende (se S. 23).

De samme Forestillinger genfinder vi, hvor Talen er om Køb. Det samme Verbum *bâja'a*, som bruges ved Anerkendelsen af et Overhovede, anvendes ogsaa om at sælge, og *baj'* betyder Køb eller Salg, hvilket viser, at vi her har samme Tanke om et Forhold, hvor den ene giver, den anden modtager³. At Køb foregaar med Haandslag har vi da ogsaa Vidnesbyrd om Vaq. 314: Muhammed siger til 'Abdallah b. Ga'fars Moder, da hun just fik et Tilbud paa et af sine Brødres Faar: „Gud velsigne hans Haandslag“, og siden havde hun altid Held i Køb. — En Slave, der overlades sin Herre, lægger sin Haand i hans (His. 223, 8).

Om Køb og Salg i Israel meddeles der os Rut 4, 7: man havde i gamle Dage den Skik ved Indløsning og Byttehandel, at en Mand trak sin Sandal af og gav den til den anden Part⁴. Her giver „Pagten“ sig altsaa Udtryk i Overdragelsen af en „Gave“. Haandslag finder derimod Sted mellem Garanten og den, han gaar i Borgen for — et Forhold, der har

¹ Jfr. til denne Ceremoni Wellhausen i A R W. VII, p. 40 ff.

² Se Rob. Smiths Citat af Tabaris Kommentar, Kinship, p. 104 f.; Rob. Smith oversætter paa dette Grundlag *lebûsô* Mal. 2,16 „hans Hustru“. Hermed kunde han have sammenlignet Sur. 2,183.

³ Vollers vil (A R W. VIII, p. 97) i Modsætning til Wellhausen (A R W. VII, p. 38) skille disse to Betydninger ad. Til Grund for begge lægger han *bâ'* „Arme“, „Favn“ og søger Betydningsudviklingen begrundet i Haandslaget ved begge Lejligheder; men Haandslaget har dog intet med Favnen at gøre.

⁴ Salm. 60, 10; 108, 9 er næppe at nævne i denne Sammenhæng; om det samme gælder Deut. 25, 9, forekommer mig ikke klart. Oesterley (Proceedings f. the Soc. of Bibl. Archæol. 1901 p. 36 f.) vil forklare Am. 2, 6 ud fra denne Skik. „Som sælger den fattige for et Par Sandaler“ skal bet.: som ruinerer den fattige for at faa et Par Sandaler, idet denne nemlig nødes til at sælge ham sin Jord. Men den fattige har vel næppe Grundejendom, og Opfattelsen af *mâkar* som Betegnelse for at ruinere er noget søgt. Skoen har her Betydning af noget ringe jfr. A. S. Yahuda i Noeldekefestskriftet p. 409.

samme Karakter af en „Pagt“ mellem en givende og en modtagende. Prov. 6, 1; 17, 18; 22, 26; Job 17, 3.

Paa dette Sted kommer maaske en babylonisk Skik i Betragtning, den som hedder *mahâşu puta*; put har faaet Betydningen Garanti og forekommer ofte i den Betydning i nybabyloniske Kontrakter; man siger *naşu put* og *nadânu put* (f. Ex. K. B. I p. 206; 230)¹. Betydningen Garanti er imidlertid fremgaaet af en Ceremoni, der skal bestaa i, at den ene har „slaaet den anden paa Forsiden“, hvor Talen var om Garanti ved Køb og Salg. Meissner, som har gjort opmærksom paa denne Ceremoni², anfører et Exempel: 3 Mand lejer en Mark sammen; „*annu ana annim mahiş puti*“, hvorved Garantien er sikret, og Garantien kaldes andetsteds *mahiş puti*. Meissner sammenstiller hermed det Sted i Syndflodsfortællingen, hvor Enlil stiller sig mellem *Utnapiştim* og hans Hustru, berører deres Forside og velsigner dem. Men med Urette nævner han her Gen. 24, 2. 9; 47, 29, hvor en anden Forestilling ligger til Grund, som vi senere vil se. Hvis hint babyloniske Udtryk er rigtig forstaaet³, da synes det, som vi her har en Levning af Pagtsbegrebet paa babylonisk Grund, hvor det ellers er meget tilbagetrædende. Garantien indtræder i et Pagtsforhold til Kreditoren, og dette finder sit Udtryk i den gensidige Berøring⁴.

¹ Jfr. Ungnad i O L Z. 1907, 145.

² i M V G. X p. 307 f.

³ Sikker er Oversættelsen ikke! Ungnad anf. St. anfører: *pûta emêdu ana* „sich verbürgen, dass etwas nicht geschieht“. Muligvis ligger et sumerisk Udtryk til Grund.

⁴ Paa et andet Omraade forekommer denne Forening ved gensidig Berøring. Barû-Præsten skal tage den ofrendes Haand og foran Guden tale paa hans Vegne, jfr. His. 228, 20. Medens Præsten udfører Offerhandlingen, skal vedkommende holde sin Haand paa Offerlammet (Zimmern: Ritualtafeln 1—20 L. 68 ff. = 148 ff.). Jfr. de talrige Seglcylindre, hvor Adoranten føres for Guden af en anden Gud, der holder ham i Haanden.

IV.

Forbandelsen.

Vi har i de foregaaende Afsnit set, hvorledes Eden udvikler sig af Pagtsbegrebet. Ved Pagten bindes man, og dette kan anvendes under saadanne Forhold, at vi vil kalde det en Ed. En ganske anden Forestilling ligger til Grund, hvor Eden opfattes som en Forbandelse. Ved denne bindes man ikke til sin Modpart, men man trues. At denne Trusel ikke er et tomt Ønske, men en virkelig Realitet, har Wellhausens og navnlig Goldzihers Studier tilstrækkelig godtgjort. Dog vil en nøjere Undersøgelse ogsaa her være paa sin Plads, da Begrebet er saare vigtigt for vor Forstaaelse af Eden. Og vi vil ikke som Goldziher væsentlig tænke paa Forbandelsesordet, men foreløbig gaa ud fra Forbandelsen som en Tilstand.

Forbandelsen betegner alt det, som er ondt og skadeligt, alt det, som strider mod normale Forhold.

Hvad Araberne, nærmere beset, har tænkt sig derved, kan vi se af den Definition, som Lisân al-'Arab XVII p. 272 ff. giver af det almindelige arabiske Udtryk for Forbandelsen *al-la'n*; det er *'ib'âd waṭard min al-hajri*; andre siger, tilføjes der, *min Allâhi wal-halqi*. Den specielle Forklaring er muslimisk. Tager vi den bort, bliver tilbage, at *la'n* betyder Bortfjernelse fra det menneskelige Samfund. Det vil under de forislamiske Forhold atter sige: Udstødelse af Stammen. For en saadan udstødt en netop Ordet *muṭarrad* terminus technicus¹, enstydigt med *ḥali'* (Agh. II 186, 17; Formen *maṭrûd* forekommer Muslim 20, 97, se Goldziher: Abh. I p. 33 Anm.; *ṭarîd* Ham. 95, L. 3 f. n.). At det samme ligger i *'ab'ada* „fjerne“ viser Udstødselsformelen *'ab'ada llâhu* denne Mand². Til Bevis for denne Betydning af *la'ana* anfører Lisân et Vers af *Šammâh*: *da'artu bihi l-qaṭâ wanafajtu 'anhu — maqâma l-qî'bi ka-l-raguli l-la'in*, „Jeg skræmmede der-

¹ Jfr. Ham. 101 sub V. 4: *'aşlu llâni ṭardu*.

² *Hud* 37 b.; jfr. Proksch: Ueber die Blutrache bei den vorislamischen Arabern. Leipzig 1899, p. 32.

med Qatafuglen og beskyttede ham paa det Sted, hvor Ulven opholder sig ligesom den forbandede Mand“. Lisân tilføjer, at den „forbandede“ Mand altid holder sig fjernt fra Menneskene, og Digteren sammenligner Ulven med ham. „Enhver, som Allâh forbander, fjerner han fra sin Barmhertighed, og han paadrager sig Straffen og bliver dødsens“¹. Derfor siges det ogsaa, at *al-la'n* er lig *al-ta'dib*. Et andet Udtryk, der fører i samme Retning som *'ab'ada* og *ʔard* er *mahrûm* i Betydningen „forbandet“ His. 867, 13.

Ved sin Definition har Lisân angivet den yderste Form af Forbandelsen. Men *ba'ada* gaar over til at bruges i Betydningen „være forbandet“ f. Ex. His. 849, 20, og omvendt træffer man som Velsignelsesformel: *lâ jub'idan-ka llâhu* „Gud bortfjerne dig ikke“, Tab. II 143, 7². Som bekendt forekommer den samme Formel i Tiltalen til de afdøde. „Vær ikke fjern“, hedder det stadig i de arabiske Sørgedigte. Den afdøde er nemlig i og for sig „fjern“ d. e. udstødt af Stammen; *Gawhari* siger derfor ligefrem *al-ba'du l-halâku* „at blive bortfjernet vil sige at dø“³. Inden for Døden er der imidlertid Grader; man kan være mere eller mindre „fjern“; derved faar Udraabet Mening, og det kan hedde: Gud fjern ikke *Zijâd*, naar han falder (Tab. II 169, 11), og der kan tales om en Forbandelse, som følger En ud over Graven (Tab. II 177, 9; her ganske vist islamisk farvet)⁴. En af de værste Forbandelser, man kan udstøde blandt vore Dages Beduiner, er: „Gid du ikke maa faa Aftensmad“ (Jaussen p. 101). Dermed menes „Dødemaaltider“, nemlig „naar du har forladt dette Liv“; thi Skyggetilværelsen bliver derved dobbelt smertelig.

¹ Iøvrigt betyder det anførte Vers rimeligvis noget andet. Iflg. Lisân XVII 275, L. 7 f. n. er „den forbandede Mand“ Betegnelsen for et Fugleskræmsel, og Meningen er da: Jeg skræmmede *Qatafuglen* bort, som et Fugleskræmsel gør det.

² P. d. a. S. træffer man som Forbandelsesformel: *la qarrabahu llâhu* Tab. II 91, 12. I Koranen er „de som er bragt nær“ en Betegnelse for de salige. Muligt er det, at dette Udtryk har en forislamisk Herkomst.

³ *Siḥâḥ* s. v. *b'd*.

⁴ Goldziher anfører Abh. I p. 29 Anm. 3 herfor *Usd al-Gâba* I 277 f. n.; jfr. Vaq. 187 Noter: Den, som retter Beskyldninger mod en kysk Kvinde, ham forbande (*la'ana*) Gud i denne og den anden Verden.

I Døden og Udstødelsen af Stammen har vi saaledes hos Araberne et Udtryk for Forbandelsen i særlig Forstand. Fælles for begge er, at vedkommende i dem er sat uden for det menneskelige Samfund.

Men selv inden for dette kan man paa mange Maader blive mærket af Forbandelsen. Vi kan her gennemføre Definitionen af den som alt det, der er ondt, skadeligt og unormalt. Den virker her, hvergang en Mand berøves noget af det, som udgør hans Ære og Lykke. Hertil hører det hos Araberne først og fremmest at være en fri Mand, af gammel, ædel Slægt og selv i Besiddelse af mange Sønner. Derfor er Berøvelse af Friheden en Forbandelse; det kan finde sit Udtryk i, at Pandelokkerne skæres af (Ham. 252); og en saare hyppig Forbandelsesformel lyder: *lâ 'abâ la-ka* „du har ingen Fader“, hvilket vil sige det samme som: „Din Moder er en Skøge“, du selv altsaa ikke af ædel Slægt (jfr. 1 Sam. 20, 30); eller man erklærer sig barnløs som Form for en Forbandelse (Ham. 252). Den, som er i ringe Stand og fattig er forbandet; derfor er det en Forbandelse at kalde En *dalil*, ringe (= Hebr. *dal*), som det forekommer His. 772, 10.

Forbandelsen faar paa denne Maade en individuel Karakter. For en Mand er det en Forbandelse at blive behandlet som en Kvinde (Vaq. 128; 129; Ham. 25, 4 f.), for en Beduin at blive Bonde, hvorfor Hassan b. Tâbit kalder Nawfal „en Bonde, der kastrerer et Dagen i Forvejen kreperet Æsel“ (His. 805).

Til Forbandelsen hører al Slags Sygdom og Legemsfejl. Da 'Abdallâh b. 'Omar har faaet en Byld paa Fingeren og spørger *Šurajh*, om han skal skære Fingeren af, fraaader Š. det og siger: Jeg frygter for, at du saarer din Haand. Hvis du saa dør strax, møder du din Herre i lemlæstet Tilstand; hvis ikke, lever du som en lemlæstet og bringer Formædelse over dine Børn (Tab. II 159).¹ Blandt dem, Mu'awija sendte mod Hugar b. 'Adî var der en eenøjet, men det siges ogsaa, at han var en Mand, hvem Ulykken fulgte (*mas'ûm* ell. *'as'am*, Tab. II 140), og om Gu'ajl b. Surâqa

¹ Jfr. Beduinernes Selvforbandelse: Jeg lader mig skille ved min Arm, hvis osv. (Musil p. 356).

meddeles det, at han vel var en from Mand, men lidet agtet og grim (Vaq. 193).¹ Muhammed søgte at hjælpe paa det ved at give ham et bedre Navn ('Amr. jfr. ogsaa His. 641); men han var dog Genstand for de troendes Spot.² — Forbandelsen giver sig ogsaa Udtryk i tilfældige Ulykkestilfælde og Uheld. Saaledes f. Ex. naar En ved Uagtsomhed falder for sit eget Sværd; dette gjorde 'Amir b. Al-Akwa', og Profeten maatte afværge den dermed følgende Forbandelse (His. 756, 11 ff.). Derfor forekommer tilfældige Ulykkestilfælde som Følge af en udtalt Forbandelse. Sa'ïd b. Zajd forbander En, som siger, at han hellere vil have den Kamel, han har mistet, end Profetens Forbøn. Følgen var, at vedkommende gled i Bjergene og slog sig ihjel (Vaq. 246).

Naar En snubler, da er det, fordi der er en Forbandelse, som maa afværges (Buch III, 105 f. n.; His. 401; 733, 11; Buch III, 41 i. m. er det en Følge af Profetens Forbandelse).

En Undersøgelse af, hvad Israeliterne forstaaer ved Forbandelsen, vil bekræfte den allerede omtalte Kendsgerning, at Begreberne hos dette Folk staaer Araberne nær, men er modificerede ved den faste Bosidden i Landet.

Blandt de hebræiske Betegnelser for Forbandelsen er '*ârâr*' den stærkeste. Men dette Ord svarer temmelig nøje til den af de arabiske Filologer givne Definition af *la'ana*. Dette ses særlig tydeligt paa to Steder, Gen. 3,14 og 4,11. Det sidste Sted hedder det i Forbandelsen af Qajn: „Nu er du forbandet ('*ârûr*') fra det Agerland, som aabnede sin Mund for at modtage din Broders Blod fra dig;“ *ârâr min* betyder her klart nok: udstøde fra,³ og Talen er om en Udstødelse af hans Stammeomraade. Det samme ligger i Forbandelsen til Slangen (3,14): „Fordi du har gjort dette, er du forbandet fra ('*ârûr min*') alle Markens Dyr“, d.v.s. udstødt af det Selskab,

¹ Lisân meddeler (s. v. *štm*), at en *šatim* er en, som er styg af Ansigt, og i Verset Agh. XI, 51,16 staaer styg (*qabihî*) parallelt med *la'im*, dadelværdig.

² Det var ham, hvis Skikkelse Satan paatog sig i Slaget ved Uhud, da han raabte, at Muhammed var falden. Gu'ajl (ell. Gu'âl) selv kunde imidlertid ved Vidner godtgøre, at det ikke var ham (Vaq. 112).

³ Gunkels Overs.: Sei verflucht, hinweg vom Acker . . . ! jfr. Kautzsch: verflucht sollst du sein, hinweg [getrieben] von dem Boden . . . forsøger at skille '*ârûr*' fra *min*, hvilket ikke er sprogligt forsvarligt.

hvor du hører hjemme;¹ for Fremtiden skal Slangen ikke mere være som andre Dyr, men i Modsætning til dem krybe paa Bugen og æde Støv.

Vi har flere Steder i G. T. samlet en Række Forbandelser, som viser os, hvad Israeliten har forstaaet derved, især Lev. 26,14 ff. og Deut. 28,15 ff., hvor der opregnes, hvad der skal ramme Folket, hvis det ikke overholder de guddommelige Bud. Indholdet af disse Forbandelser er: Barnløshed (Deut. 28,18), „de skal fortære Kødet af deres Sønner og Døtre“ (Lev. 26,29), Ufrugtbarhed paa Mark og i Kvægbestand (Deut. 28,17.18.23 f. 38 ff. og Lev. 26, 20.26), Frarøvelse af deres Ejendom, medens deres Familie skændes (Deut. 28, 30 ff.; Lev. 26,22), Fattigdom (Deut. 28,44), Undergang for Fjendehaand (Deut. 28,25; Lev. 26,16 . 17 . 25), Ufrihed (Deut. 28,43 f), Pest og Sygdom (Deut. 28,21 . 22 . 27. 35; Lev. 26,16.25), en brat Død (Deut. 28,20), der yderligere forværres ved, at „Ligene skal blive til Føde for alle Himlens Fugle og Jordens vilde Dyr, idet ingen skræmmer disse bort“ (Deut. 28,26, jfr. Lev. 26, 30.39), og Folket skal jages bort fra sit Land, hvor det ikke mere kan dyrke Jahve, men ringere, fremmede Guder (Deut. 28,36, jfr. Lev. 26,33 . 38).

Borttager man af disse Forbandelser det specielle, som hidrører fra, at Israel er blevet et bosiddende og agerdyrkende Folk, ses det, at det, der behersker Tankegangen, væsentlig er det samme som hos Araberne. Det er Berøvelsen af Rigdom, Frihed og Magt, Udstødelsen af det givne Samfund og Døden, som danner Indholdet. Dette er ogsaa Tilfældet i den Forbandelse, som David udstøder over Joab 2 Sam. 3,29: Lad der i Joabs Hus aldrig mangle Folk, der lider af Flod eller Spedalskhed, Folk, der beskæftiger sig med Tenen eller falder for Sværdet eller mangler Brød. Kun er her kommet et Moment til, nemlig den rituelle Urenhed.

Hos Assyrerne har Forbandelsen et mindre socialt Præg. Den angaar mindre Ens Forhold til Samfundet end Personen selv. De officielle Forbandelser bestaar væsentlig i en An-

¹ Den sædvanlige Gengivelse af *min* ved „fremfor“ ell. „blandt“ er vel sprogligt mulig, men giver ikke saa prægnant en Betydning, som den her fremsatte, der har Analogien med 4,11 for sig.

raabelse af de Guder, fra hvilke Forbandelsen skal komme. En mere reel Forestilling om den assyriske Opfattelse faar man ved en Undersøgelse af Begrebet *mamitu*. Som allerede nævnt er dette den almindelige Betegnelse af Eden. Det har derfor særlig Interesse i denne Sammenhæng at undersøge dets Brug.

Besværgelsestexterne kan siges at være rettede imod *mamitu*, thi det forekommer her i samme Betydning som *arratu* (det hebræiske *'arar*); saaledes f. Ex. Šurpu V—VI, 1 ff. (jfr. IV Rawlinson 7 a, 8; b, 7. 17. 27. 37; 47. 57): En ond Forbandelse (*arratu*) er kommen over et Menneske som en Dæmon, Jammer, Smerte er kommet over ham, smertelig Jammer er kommet over ham, en ond Forbandelse (*arratu*), Besættelse (*mamit*), Sot. Hin Mand — den onde Forbandelse (*arratu*) slagtede ham som et Lam . . .“ Og naar Besværgeren fordriver Forbandelsen, siger han (Šurpu V—VI 67 ff.): Forbandelsen (*nišu*), Besættelsen (*mamitu*), Pinen,¹ Kvalen,¹ Sygdommen, Smerten, Synden, Misgerningen, Overtrædelsen, Forseelsen, Sygdommen, som er i mit Legeme, mit Kød, mine Lemmer, vorde afskræillet som dette Løg. Lad i Dag den flammende Ild fortære det, Besættelsen (*mamit*) vige, og mig skue Lys“. Saaledes gentages det videre i Besværgelsesformlerne (Šurpu V—VI, 73 ff., 83 ff., 93 ff., 103 ff., 113 ff., 123 ff., 130 ff.). Ofte kommer denne Sammenstilling af moralske og fysiske Onder igen: *mamit*, *hiṭṭu*, *hablatu*, *šertu*, *tanḫu*, *niš ili*,² *arnu*. Besættelse, Forseelse, Overtrædelse, Misgerning, Smerte, Forbandelse (Šurpu IV, 35. 36. 50). Naar alt dette fjernes, bliver den syge rask, den lamme faar sin Førlighed, den fængslede sin Frihed; thi „Synd, Misgerning, Lidelse, Nød, Sorg, Bedrøvelse, Sygdom, Ak og Ve, hvileløse Dage, Ulykke, Bedrøvelse, Smerte“ (Šurpu IV, 35 ff.) er altsammen Besættelse, „Synd og Besættelse (*arnu*, *mamit*), der er dannet til Menneskets Ulykke“. (Šurpu IV, 37). Det er et Baand,

¹ Saaledes gengiver Zimmern med Forbehold *tertu*, *mašaltu*.

² Zimmern udfylder *niš ili [zakaru]* „den Schwur bei Gott.“ *niš ili* alene kan ogsaa betyde Forbandelse, se V—VI, 67 og Tallquist: Maqlu VIII, 130, hvor *niš ili*, *niš qātā*, *mamit*, staar parallelt med Sygdom, Sot, Feber. Tallquist overs.: Das Schwören beim Gotte, die Erhebung der Hände zum Eide.

Lænker, der er knyttet for Mennesket,¹ men som maa løses eller sprænges.²

Virkningen er først og fremmest Sygdom: En Dæmon „kastede Sygdom i hans Legeme, en ond *mamit* sad der i hans Krop, en ond Ulykke har den lagt i hans Krop, en ond Plage har siddet i hans Krop, en ond Gift har den kastet i hans Krop, en ond Synd lagde den i hans Krop, Gift, Synd sad der i ham“³.

Dens Virkning er endvidere at fjerne Hustruen fra Mandens Favn og gøre Mandens Lænd ufrugtbar⁴ og saaledes udrydde Landets Folk;⁵ overhovedet alt, hvad ondt er, Sygdom, skadelige Drømme, Tegn, omina osv. Da det altsammen tænkes at stamme fra noget dæmonisk, der sidder i Kroppen, kan man sige, at *mamit* betyder Besættelse.

Men denne specielle Anskuelse ligger ikke altid til Grund for Forbandelsen i Assyrisk. I de officielle Forbandelsesformler udøves den direkte af nærmere betegnede Guder. Det hedder f. Ex.: Den, som ødelægger denne Overenskomst . . . , hans Undergang skal Marduk og Sarpanitum udtale“. (K. B. IV p. 247. 253). *Aššurbanipal* udtaler, da hans Vasal Gyges af Lydien viser sig utro: „Gid hans Lig maa blive kastet for hans Fjende, og man maa bortføre hans Ben“, hvilket gik i Opfyldelse, da Kimmerierne besejrede ham (K. B. p. 175). En lignende Forbandelse, blot stærkere, er denne: „ . . . hans Navn skal forgaa, hans Slægt forsvinde, han selv omkomme i Kummer uden Begravelse (K. B. III p. 183 = B. A. I p. 268 ff.), eller: „Den, som erklærer det for ugyldigt, skal Anu, Enlil og Ea forbande med en ond, uløselig Forbandelse (*arrat la napsuru marustum*), Nabu, den himmelske Skriver, forkorte hans Fremtid, Uraš og Belitekalli ødelægge hans Navn, hans

¹ F. Ex. Šurpu IV, 47: riksu, rakistu; IV, 48 . 56; V—VI, *kišru*; IV, 49 kasitu, jfr. Vaq. 192 infra.

² parâsu IV, 47, *pašâru* II, 144 ff.; IV, 38 ff; parâru (Form II), ramu (Form II) IV, 59; *pašâru* VIII, 30 . 32 . 61. Se Haupt: Akkad. und sumer. Keilinschriften, p. 93 XX; nasâsu King: Magic I, 48.

³ Thompson: The Devils and evil spirits of Babylonia, p. 6 f.

⁴ Thompson, p. 34 f.; 186 f.

⁵ ibd. p. 188.

Sæd“ (K. B. IV p. 215).¹ Det samme forekommer i de ældste Kontrakter: „Den, som ændrer disse Ord, ham skal [Anu], Enlil og Ea (?) forbande med en giftig Forbandelse,² der ikke kan løses, og [denne] skal ikke have sin Sjæl i Live. *Šamas* . . . skal . . . i Underverdenen formene hans afdøde Sjæl Adgang“ (B. E. VIII 4).

Vi ser altsaa hos Assyrerne to Forestillinger om Forbandelsen: Efter den ene er Forbandelsen Besættelse, et ondt Stof, der sidder i En og virker alle fysiske og moralske Onder. Efter den anden bestaar den i Berøvelse af det, som hører til Menneskets Lykke, nemlig hovedsagelig i Berøvelse af Afkom, i almindelig Elendighed, i Døden og Mangel paa den Pleje, som den døde Sjæl behøver. Derimod finder man næppe her den arabiske og delvis hebræiske Forestilling om Forbandelsen som en Udstødelse af Samfundet.

Forestillingen om Forbandelsen som en Besættelse er ikke specielt babylonisk-assyrisk. Denne Forestilling giver sig hos alle semitiske Folk Udtryk deri, at Forbandelsen til Stadighed hviler over visse Steder, som det er forbundet med en vis Fare at berøre.

Saaledes hører *mamit* hjemme paa Steppen,³ ligesom *utukku*, den onde Dæmon,⁴ og i G. T. Azazel (Lev. 16, 10. 21 f.). Ligeledes hviler Forbandelsen over Ruiner og ødelagte Steder: En Jøde maa ikke holde Bøn i en Ruin.⁵ For Muhammed hviler Forbandelsen i særlig Grad over Al-Higr, som han ansaa for en Ruinhob (Sur. 15, 80); da han paa sit Togt til Østjordanlandet kom der forbi, advarede ham mod Drikkevandet paa det Sted og mod at gaa alene derud om Natten; der var to, som dog gjorde det, men af dem blev

¹ Det drejer sig om en Mand, der giver sig paa Aftægt hos sin Datter; Kontrakten er fra Nabunâ'ids Tid.

² Jfr. Arab: la'antuhum la'nân wabilan, „jeg forbandede dem med en usund Forbandelse“ (Ove Chr. Krarup: Auswahl pseudodavidischer Psalmen, København 1909, p. 13 i den arabiske Text). At det staar parallelt med „jeg paaførte dem en stor Skam“, er ogsaa værd at bemærke.

³ *seru*; Haupt: Akkad. und sumer. Keilschrifttexte, p. 78, 25. Šurpu V—VI, 165; det „rene“ Sted for det „urene“ jfr. Lev. 4,12; Num. 19, 9.

⁴ Thompson: The Devils, p. 152; 154, 195; 166; 182, 5.

⁵ Traktat Berakot, Goldschmidt: Der babylonische Talmud I, p. 4; jfr. for Assyrisk Thompson: The Devils, p. 134 f., 57.

den ene kvalt, den anden hensat til Tadjiternes Bjerge. Da Muhammed selv red forbi, trak han sin Kappe for Ansigtet (His. 898 f. og delvis Vaq. 397). Denne Frygt for Ruiner nærer Beduinerne ogsaa i vore Dage, hvilket Musil fik at føle, da han besøgte *Qusejr 'Amra*.

Blandt de Steder, hvor Forbandelsen dvæler, nævner Lisân VIII, p. 274, 6 f. Nødtørfsteder. Det synes at fremgaa af Lisân, at man endog har kaldt disse Steder „Forbandelsessteder“ (*malâ'in*). I Islam forurener man sig ved Nødtørften og maa foretage en Tvætning derefter. Naar man i Mekka betræder hint Sted, siger man: Fred over Noah i Verdenerne (Sur. 37, 77).¹ Allâhs Navn maa ikke nævnes der, men Anas meddeler, at Profeten, inden han betraadte Stedet, sagde: „Jeg tager min Tilflugt hos dig mod *al-hubt wa-lhabâ'it*“, mod Skændselen og Skændighederne (Buch. I, 50 supra). Det stemmer derfor godt med vor Bestemmelse af Forbandelsen hos Araberne som det, der er uden for Stammen, at Nødtørfstederne i den ældre Tid var uden for Lejren (His. 898, 19) og uden for Byen, hvorfor et saadant Sted ogsaa kaldes *mutabbaraz*, „det Sted, hvortil man gaar ud“ (Buch. III, 104 i. m.; 105 f.; His. 733). His. meddeler, at man senere efter persisk Skik fik det ind i Husene. Vilde man bringe Forbandelse over et Sted, kunde man derfor gøre det ved at benytte det som Nødtørfsted, hvad Husajns Tilhængere gjorde ved Moskeen i Medina (Tab. III, 556, 13, jfr. His. 314).

I Overensstemmelse med denne Betragtning af Forbandelsen er den Forestilling, at den udstraales fra den Person eller det Sted, hvor den har Sæde.² For det første gennemtrænger den hele det Objekt, den sidder i. Derfor advarer Profeten i det ovenfor anførte Exempel mod at drikke Vandet i Al-Higr. 'Abdallâh b. 'Omars Hænder lammedes, da han var i Hajbar om Natten for at se til sine Besiddelser (Vaq. 294).

¹ Snouck Hurgronje: Mekka II, p. 41.

² Iøvrigt kan Forbandelse under givne Omstændigheder komme fra hvad som helst, ogsaa fra Fader og Moder (se Šurpu). Derfor holder Profeten, før han gaar ind i en By, Bøn mod „det onde af en By, af dens Indbyggere og alt, hvad der er i den (His. 756 f.), ligesom han forbander med „Forbandelsen fra Gud og Englene og Menneskene“ (His. 970, 8); „en evig Forbandelse fra Jorden til Himlen“, hedder det, Jaussen 229.

En forbandet Hønes Æg skal man ikke spise, ej heller drikke Mælk af et forbandet Faar (Goldziher: Abh. II, p. 29, Anm. 3). Men den udstraales ogsaa til Omgivelserne.

Som det allerede ovenfor er omtalt (S. 21) er dette ikke noget, der gælder specielt for Forbandelsen, men lige saa vel for det modsatte. Naar det hedder, at Abraham skal blive en Lykke (*b'éraká*), ved hvem Folk skal „velsigne sig“ eller „skaffe sig Lykke“, da betyder det, at han ikke blot selv skal have Lykken med sig, men ogsaa udstraale den til andre.¹ Det samme skal iflg. Jes. 19, 24 Israel blive, idet det vinder Magt. Men Jer. 26, 6 siges det, at Israel skal blive til en *qelâlâ* for alle Folk, og Deut. 28, 37, at det skal blive til Fabel og Genstand for hvasse Ord og til Ødelæggelse blandt Folkene — til Ødelæggelse nemlig, idet Forbandelsen hviler paa det og breder sig til Omgivelserne. Saaledes hedder det ogsaa Deut. 29, 18 om den, der ved sin Adfærd nedkalder Forbandelsen over sig, at han bliver „en Fordærvelse baade for vandrigt og tørt“, d. e. for skyldige og uskyldige, jfr. Jer. 29, 17 f.; 42, 18; 44, 12; Num. 5, 21. 27. Derfor maa den henrettedes Lig ikke blive hængende Natten over; derved vilde Landet besmittes, Deut. 21, 23. Et Par Steder i G. T. fremtræder denne Forestilling paa betydningsfuld Maade.

1 Sam. 14, 24 erklærer Saul: „Forbandet (*'árûr*) hver Mand, som nyder noget inden Aften, at jeg kan faa Hævn over mine Fjender“. Jonatan hørte ikke dette og spiste senere paa Dagen lidt Honning. Da Oraklet nu gik Saul imod, sluttede han, at der var foretaget noget „syndigt“, og Loddet udpegede Jonatan som den skyldige. Han vedgaar at have spist og erklærer sig rede til at dø.² Saul bekræfter, at dette maa ske. — Her kan ikke være Tale om nogen Straf, da Jonatan jo intet vidste om Forbudet. Ej heller bør man forstaa det

¹ Selve det billedlige Udtryk „Udstraaling“, hvormed det ligger os nær at betegne dette Forhold, har G. T. selv for Øje, naar det 2 Sam. 21, 17 hedder, at David er Israels Lampe.

² Kittel oversætter (hos Kautzsch: Die Heilige Schrift des A. T. 2. Aufl.) dette spørgende: „Jeg har kun spist lidt Honning — skal jeg dø derfor? Men *hinneni* tillader næppe rent sprogligt denne Oversættelse, og i hvert Fald strider den mod Fortællingens Aand, hvor det ikke gælder om lidt eller meget.

ud fra en særlig Grumhed i Sauls Karakter; thi det er Jonatan selv, der først erklærer, at han maa dø, hvad han altsaa betragter som naturligt. Og Saul handler ikke i Vrede; men den Ed, hvormed han forstærker sin Forsikring om, at Jonatan maa dø, betegner snarere Sorg end Harm. Stedet faar sin naturlige Forklaring paa følgende Maade: I samme Øjeblik, som Jonatan spiser noget, hviler Forbandelsen over ham. Og det er, som han selv indrømmer det, nødvendigt at dræbe ham for at udrydde den Infektion, som allerede har virket (som Oraklet viser) og ellers vilde udbredes over hele Hæren.¹ Folkets Indsigelse herimod er ganske følgerigtig: Jonatan, som har skaffet den store Sejr, skal ikke dø; han har i Dag handlet med Gud. D.v.s. Jonatan kan ikke være inficeret af Forbandelse, tværtimod, den Sejr, han har vundet, viser det modsatte; Forbandelsen kan kun være et akut Tilfælde og kan derfor afledes paa anden Vis — nemlig ved at Jonatan udløses.²

Parallel med denne Fortælling er Jos. 7, der fortæller om 'Akan (ell. 'Akar), som har tilvendt sig noget af det Bytte, der er *herem* d. e. viet til Tilintetgørelse. Som Følge af dette lider Israeliterne et stort Nederlag over for 'Ajjiternes langt underlegne Styrke. Jahve meddeler nu Josua, hvad Grunden er: der befinder sig noget *herem* i Israel, hvorfor det selv er blevet til *herem* (V. 12 jfr. 6, 18). Ved Loddet skal det findes, hvem der har det, og han skal brændes tillige med alt, hvad der tilhører ham, d. e. Familie og Ejendele (V. 15). — Det er tydeligt, at her er Tale om en Forbandelse, som breder sig over hele Hæren og derfor maa udryddes. At alt hvad der tilhører 'Akan, skal brændes med, viser, at Synspunktet ikke er Straf, men Udryddelse.³ Historien er i sin

¹ Jfr. ogsaa Budde til Stedet.

² En saadan Udløsning finder Sted over for Menneskers og urene Dyrs Førstefødte (Num. 18, 15 f.), og bestaar i Betaling af en vis Sum; saaledes Ex. 21, 30 (E) og Num. 3, 46 ff. (P); Udløsning ved Offerdyr nævnes Ex. 13, 13. 15; 34, 20 (J.). Ewald, Wellhausen, Budde o. a. antager, at Udløsningen her finder Sted ved et Menneske, hvilket dog ikke er nødvendigt.

³ Jfr. Schwally: Semit. Kriegsaltertümer, p. 42. Kommentatorerne (Dillmann, Holzinger, delvis Steuernagel) betragter Opbrændingen som en skærpet Straf og sammenligner dermed Gen. 38, 24; Lev. 20, 14, der taler om at brænde utugtige. Men de ser bort fra det Træk, at Familien bræn-

Grund blottet for hvad vi vilde kalde moralske Momenter. Men i den givne Overlevering, hvor den er gaaet ind under Jahvereligionen, er dette Forhold blevet noget forvansket, idet 'Akans Brøde fremtræder under Form af en Overtrædelse af en positiv Befaling fra Jahve (V. 11), hvorved der gives 'Akans Tilintetgørelse Karaktermærke af en Straf (V. 15. 25).

Paa arabisk Grund træffer vi den samme Betragtning af dem, der tilegner sig noget af Byttet, her dog ogsaa i en Form, hvor det oprindelige er tilsløret af senere Forestillinger. Ved Hajbar havde Farwa taget et Hovedbind og glemt at udlevere det, men bragte det senere tilbage. Profeten sagde, da han hørte det: „Det var et Helvedes Hovedbind“, d. e. det kunde føre sin Mand i Helvede. En anden, Karkara, der var falden, var ifølge Profetens Udtalelse gaaet i Helvede paa Grund af et Stykke Klæde, han havde taget. — Efter Byttets Fordeling ved Hajbar kom der nogle med nogle Sten og Muslingeskaller uden Værd, som de havde glemt. Muhammed lod dem hver især sværge, at det kun skyldtes en Forglemmelse; derpaa lagdes de bundne paa en Baare, og M. forrettede Døds-salât over dem (hvorved deres Død skal symboliseres). Og at Opbrænding har været anvendt, fremgaar af denne Bemærkning: Muhammed lod ikke alt dens Gods, hos hvem der fandtes stjaalet Bytte, opbrænde, men skældte ham ud og viste ham til Rette (Vaq. 282 jfr. 292).

Herhen hører Forestillingen om „Ulykkesmænd“. Den, som bringer et ulykkeligt Budskab, er en farlig Person, som kan vente sig en ilde Medfart (2 Sam. 18, 20; Vaq. 65). — Om en *Quražit*, *Hujaj*, siges det, at han var en bekendt Ulykkesmand, og at han styrtede sit Folk i Ulykke som *Abu Gahl Qurašiterne* (Vaq. 196, 197). Beklagelige er de, der besejres af Ulykkesmænd i Stedet for af ædelbaarne lykkelige (His. 830, 19). — Forbandelsen ligger i vedkommende

des med. Holz. og Steuern. erklærer dette Træk i V. 15 for Glosse uden nogen som helst Grund, og Holz. vil (i Kautzsch: Die heilige Schrift des A.T., 2. Auflg.) forstaa 'otâm i V. 25 om 'Akans Ejendele; men dette Ord kan kun betegne Personer. Iøvrigt falder formodentlig Opbrænding af utugtige ind under samme Synspunkt. Dette maa ogsaa være Tilfældet med 1. Sam. 31, 12, hvis Texten er rigtig; men den synes ikke at kunne forliges med det følgende Vers.

Mands Navn. Jes. 65, 15 hedder det om de straffede, at de skal give deres Navn til *šebûâ* for de udvalgte, paa samme Maade som Abrahams Navn skulde bruges til *berâkâ* (Gen. 12, 3 o. s. v jfr. Jer. 29, 22), og vi saa oven for, at Muhammed gav Ulykkesmanden Gu'ajl b. Surâqa et andet Navn (S. 66). Muhammed nægtede at drage forbi Bjerge med ildeklingende Navne, og da han engang mellem Hunajn og Tâ'if passerede en Vej, der hed „den snævre“, ændrede han dens Navn til „den lette“ (His. 872, 9).

Man kommer, som det vil forstaas af alt dette, først og fremmest i Forbandelsestilstanden ved Berøring med noget, over hvilket Forbandelsen hviler. Saaledes ved at berøres af en Dæmon¹, ved at komme i Nærheden af en forbandet Person eller et forbandet Sted — med mindre man tager sine Forholdsregler. En Kvinde forbandede paa en Rejse sin Kamel. Da sagde han (vel hendes Mand): „Hold Jer fra den, thi den er forbandet!“ (Lisân s. v. *la'ana* p. 274). Naar endvidere Forbandelsesordet bringer En i Forbandelse, beror det i Virkeligheden paa det samme. Ordet hænger nøje sammen med det, som det udsiger, og naar det udslynges mod En, er man derved i Berøring med Sagen selv.

Derfor kan man væрге sig mod Forbandelsen ved at skjule sig for den. Muhammed trak Kappen for Ansigtet, da han drog forbi Al-Higr (His. 899, 8; se ovf. S. 71). Da Muhammed og de Kristne skulde forbande hinanden for at se, hvis Religion der var den bedste, skjulte de Kristne sig for ikke at rammes (Agh. X 144, 21 jfr. His. 410; Sur. 3, 54). Man kan ogsaa kaste sig ned og lade Forbandelsen glide hen over sig, saa den ikke berører En. Dette skete ved den bekendte Lejlighed, da Hubajb hang paa Marterpælen og udstødte en Forbandelse mod sine Bødler; Abu Sufjân kastede da hastigt sin Søn Mu'âwija til Jorden, at den ikke skulde ramme ham. (His. 641, 14 ff.; Vaq. 159). En anden Fremgangsmaade er det at tilstoppe Ørerne; det gjorde *Huwajtib b. 'Abd Al'Uzzâ* ved samme Lejlighed (Vaq. 159). Da Jøderne af *Qurajza* forbandede Profeten, der rykkede frem imod dem, søgte 'Alî

¹ Thompson: The Devils p. 44 ff.; 152 f.

at hindre, at Muhammed fik det at høre (Vaq. 211)¹. Paa samme Maade værger man sig mod det onde Blik ved at tilhulle sig².

Vi har set, at der er 3 Hovedforestillinger, som ligger til Grund for den semitiske Forbandelse: Udstødelse af Samfundet, Berøvelse af Lykke og Ære, Besættelse. Den sidste Betragtning kan være sammenknyttet med en af de to andre, som det bl. a. er klart af Exemplerne fra 1 Sam. 14 og Jos. 7 og af den ovenfor givne Fremstilling af *mamit*. Men denne Sammenknytning er ikke absolut nødvendig. Forbandelsen kan tilføjes en anden som en Ulykke, uden at den sidder i vedkommende som en Besættelse, der smitter. Saaledes blev Gibeoniterne forbandede, idet de fornædredes socialt (Jos. 9, 23); men de er ikke derfor farlige for deres Omgivelser. Ej heller er Jordan besat, fordi den forbandes til at bære Torne og Tidsler. I 'Antaras Mu'allaaqa Vers 22 hedder det om en Kamel, at „den er bleven forbandet (*lu'inat*) med et mælkeløst, tørt Yver“; men Forbandelsen er her ikke skadelig; tværtimod, Kamelen egner sig saa meget bedre til at være Ridedyr. En Sammenligning mellem dette Sted og det ovf. S. 75 af Lisân citerede Exempel viser, hvor lidet man her tør regne med gennemført Konsekvens. —

Efter at vi har søgt at bestemme Forbandelsens Art, vil det have sin Interesse at undersøge de forskellige Betegnelser for at bringe en anden ind under den ovenfor beskrevne Tilstand. Særlig karakteristisk er her det Hebræiske.

Her betegner *'ārar*, som S. 66 vist, Udstødelsen. Særlig klart er det paa de to Steder, som da omtaltes, Gen. 3, 14; 4, 11, fordi det der er forbundet med Præpositionen *min*, „fra“, og det, som Qajn og Slangen udstødes fra, netop er det Samfund, hvortil de er knyttede. Denne Opfattelse af *'ārar* kan nogenlunde gennemføres for det gl. Test.s Vedkommende paa de Steder, hvor Sammenhængen giver nogen nærmere Oplysning om dette Begreb.

¹ Naar det Lev. 19, 14 forbydes at forbande en døv, ligger der paa det Sted en anden Forestilling til Grund.

² Se Exemplerne Reste p. 196. En anden Fremgangsmaade meddeles Vaq. 192 Anm. 4.

Dom. 5, 23 hedder det: 'ôrû Meroz og dets Beboere, fordi de ikke kom til Hjælp. Her er Tale om de israelitiske Stammer, der har samlet sig og kæmpet for Livet mod Kanaanerne. At Forbandelsen mod en liden Stammedel, som har holdt sig tilbage, betyder, at den ikke mere skal regnes til Samfundet, som den har svigtet, er kun naturligt¹. Overhovedet er denne Opfattelse naturlig, hvor der er Tale om et Anliggende, der gælder hele Folket. Den, der her ikke varetager Folkets Interesse, skal ikke regnes som Medlem af det. Dette er Tilfældet Jos. 6, 26; den, som genopbygger Jericho, der er ødelagt af Israeliterne, er 'ârûr. Thi han har derved vist sig som en Fjende af Israel. Paa samme Maade er det Dom. 21, 18 med den, der giver en Kvinde til Benjamin. Ogsaa 1 Sam. 14, 24 gælder dette Synspunkt, og vi har set, at denne Udstødelse tænktes udført ved Døden. Endelig kan vi gennemføre dette, hvor der er Tale om, at den, som ikke overholder *berîten* med Jahve er 'ârûr; thi at overholde Forholdet til Jahve er just et Udtryk for at udøve Betingelserne for at tilhøre det israelitiske Samfund; saaledes Jer. 11, 3 og Deut. 27, 15—26; jfr. Mal. 1, 14. Et Par Steder ligger samme Betydning i hvert Fald nær. David siger 1 Sam. 26, 19, at hvis Mennesker har opægget Saul imod ham, da er de 'ârûrîm for Jahve, thi de har jaget ham bort fra Jahves Land. — David befinder sig altsaa selv i den Tilstand, og det er nærliggende, at det just er den, han vil have sine Fjender sat i. Jer. 17, 5 hedder det, at den Mand, der stoler paa Menneskene er 'ârûr: han er som et nøgent Træ paa Steppen og oplever intet godt . . . han bor i Ørkenen, i en saltholdig, ubeboelig Egn. — Atter er der tænkt paa En, som ikke har Samfundets Støtte, og som Ulykken derfor følger.

'ârar kan ogsaa anvendes om den sociale Fornedrelse, Udstødelsen af de frie og fuldtberettigede Mænds Lag. Dette betyder det Gen. 9, 25, hvor K'na'an erklæres 'ârûr, idet han bliver Træl for sine Brødre, og Jos. 9, 23, hvor Gibeoniterne af Josua gøres til Trælle ved Templet. Anvendt over for et

¹ Denne Opfattelse anbefales saa meget mere, som Jahves Mal'ak opfordrer Stammerne til at udøve det (og ikke f. Ex. siger: 'ârûr Meroz, forbandet er M.).

Folk som Helhed betegner 'árar Lammelse af Kraft og Indskrænkning af Antal, Num. 22, 6, over for Dyr og det livløse: Ødelæggelse af den Ejendommelighed, hvori dets Væsen bestaar, og som gør det nyttigt. Gen. 3, 17 siger Jahve at Jorden skal være 'árûrâ for Menneskets Skyld jfr. 5, 29; dette forklares 3, 17 f. saaledes, at den skal bære Tjørn og Tidsler og være vanskelig at dyrke. Jer. 20, 14 hedder det: 'árûr den Dag, da jeg fødtes. I det paralelle Sted Job 3, 3 staar der ikke 'árûr, men *jo'bed* „gaa til Grunde“, og det forklares nærmere ved, at den skal blive til Mulm og Mørke, udstødt af Dagenes Tal. — De Forbandelser, der opregnes Deut. 28, retter sig ogsaa mod Kurv og Dejgtrug (V. 17) og Kvæget (V. 18); det betyder, at Kurv og Dejgtrug skal være tomme og Kvæget mislykkes.

Ved Siden af 'árar forekommer *qillel*. De staar sammen, om end ikke parallelt, Gen. 12, 3; Ex. 22, 27. Til Qal, Nif'al og Hif'il er knyttet Betydningen „være let“ med de to Sidebetydninger „være hastig“ og „være ringe“ (som Arabisk *qalla*). Til Pilpel er knyttet Betydningen „ryste“.¹ Det bruges Ez. 21, 26 om at ryste Orakelpilene. Schwally sætter dette i Forbindelse med *maqql*, (Trylle)-Stav og finder deri Grundbetydningen. Heraf vil han aflede Betydningen „forbande“, som Ordet har i Pi'el, hvoraf atter Betydningen „være ringe“ skal afledes. Han jævnfører hermed Arabisk *aqsama*, men det er ikke nogen nøje Parallel, da det ikke betyder forbande, og Konsekvensen af Schwallys Antagelse vilde være, at det arabisk *qalla*, som kun betyder „være ringe“, var et Laan fra Hebræisk.

Overgangen mellem Betydningen „være ringe“ og „forbande“ fremgaar af et Sted som 1. Sam. 2, 30: Den, som ærer mig, ærer jeg ('*akabbed*), men de, som ringeagter mig, forringes (af *qll*). Denne Modsætning til *kbd* er karakteristisk for *qillel*. Betegner 'árar Døden i Modsætning til Livet, Udstødelsen af Samfundet, saa betegner *qillel* Fornedrelsen, Berøvelsen af den Ære og Lykke, som man har. Det betegner altsaa den anden af de S. 76 nævnte Grundbetragt-

¹ Jfr. Buhl s. v. i Ges.-Buhl.

ninger af Forbandelsen. Denne Betydning bekræfter sig overalt i G. T. F. Ex. Gen. 8, 21 siger Jahve: „Jeg vil ikke mere *qallel* Jorden for Menneskenes Skyld“. Dette har han gjort ved Syndfloden. Her bruges *qallel*, fordi der kun er Tale om en forbigaaende Skade, medens der Gen. 3,17; 5, 29 er Tale om noget blivende. Jes. 65, 20 hedder det (med Buhls Ændring af Texten): „Den, som ikke naar de hundrede Aar, gælder som forbandet“. Ogsaa her er *qll* det naturlige Udtryk, thi det betyder blot, at han ikke naar det Maal af Lykke som de andre. P. d. a. S. er Grænsen ifølge Sagens Natur ofte flydende mellem *'arar* og *qillel*. Deut. 23, 5 og Jos. 24, 9 bruges *qll*, hvor Talen er om Bile'ams Forbandelse, medens Num. 22, 6; 23, 7 har *'arar* om det samme. Men Forskellen mellem dem udviskes aldrig helt, og *'arar* kan i Overensstemmelse med sin Grundbetydning aldrig anvendes med Gud som Objekt; man bruger i det Tilfælde *qll* (Ex. 22, 27; Lev. 24, 10 ff.; 1. Sam. 3, 13).

Parallelt med *'arar* forekommer *qābab* Num. 22, 11. 17; 23, 11. 13. 27; 24, 10 (Lev. 24, 11. 16 *nāqab*), men det forekommer for sjældent til, at dets Karakter nøjere kan bestemmes.

Til den her behandlede Gruppe af Ord maa henregnes *zā'am*. Dette oversættes almindeligvis ved „Vrede“ og „vredes“. Men Ordet betegner ikke nogen Affekt. Det staar Num. 23, 7 \neq *'arar*, i V. 8 og Prov. 24, 24 \neq *qābab*. Da Balaq ikke vil opfordre Bile'am til at blive vred paa Israel, men til ved sit Ord at forringe dets Magt, maa det her omtrent betyde det samme som forbande. Salm. 7, 12 staar *'el zo'em* \neq *šofoṭ ṣaddiq*; retfærdig Dommer er imidlertid ikke en, som bliver vred, men her i Sammenhængen en, som straffer. Forbindelsen mellem „forbande“ og „straffe“ har vi set ogsaa paa arabisk Omraade; *z'm* synes saaledes at have den almindelige Betydning „øve ondt imod“, enten ved Ord (Forbandelse) eller ved Handling (ev. Straf). Saaledes staar det overalt i G. T., hvor det forekommer som Verbum: Jes. 66, 14; Mik. 6, 10; Zak. 1, 12; Mal. 1, 4; Prov. 22, 14; 24, 24; 25, 23 (ogsaa her vil man kunne gengive *niz'amim* ved „nedslagne“, „bedrøvelige“, som dem, der har været Gen-

stand for ondt, i Stedet for „vrede“, hvorved Nif'al vilde faa samme Betydning som Qal.); Dan 11, 30. — Substantivet *za'am* forekommer undertiden parallelt med 'af og *qesef*, der betyder Vrede (som Lidenskab): Jes. 10, 5. 25; Jer. 10, 10; Nah. 1, 6; Hab. 3, 12; Sef. 3, 8 ≠ Salm. 69, 25; Salm. 102, 11, eller med 'ebra: Ez. 21, 36; 22, 31, men kun paa Steder, hvor der er Tale om, at denne Vrede giver sig Udslag i Straffedomme og Ødelæggelse. Dan. 8, 19; 11, 36 (jfr. Jes. 26, 20) betegner det ligefrem Ødelæggelsen, Straffedommen. Der er saaledes intet af disse Steder, der gaar helt ud over, hvad der ligger i Verbet. Jeremja klager: Jeg sad ikke i muntres Lag, men alene, tvungen af din Haand, thi du fyldte mig med *za'am* (Jer. 15, 17). Dette betyder næppe: du gjorde mig vred; thi Jeremja er ikke vred, men ulykkelig; V. 15 hedder det, at han bærer Forsmædelse, V. 18, at hans Smerter overvælder ham; V. 17 forstaas da bedre saaledes: du fyldte mig med Forbandelse, Ulykke, som det hedder Salm. 38, 4: der er intet sundt paa mit Legeme p. Gr. a. din *za'am*.

Som Verbet Num. 23, 7. 8 bruges om den udtalte Forbandelse, saaledes ogsaa Substantivet, Hos. 7, 16: Deres Høvdinger falder for Sværdet *mizza'am lešonam*, d. e. p. Gr. a. de Forbandelser, de udstøder.¹ Saaledes ogsaa Jes. 30, 27, hvor Jahve aabenbarer sig i flammende Vrede og i Skyer, „hans Læber er fulde af *za'am*, hans Tunge er som en fortærende Ild.“ Man plejer at forstaa *za'am* om Skum, der staa ham om Munden af Lidenskab. Bedre er det at gengive det ved: Forbandelse, thi da kommer Parallelismen med „den fortærende Ild“ først til sin Ret.

Nær ved *za'am* ligger *g'ar*. Det bruges om at udskælde og tilrettevise, Gen. 37, 10; Rut 2, 16; Prov. 13, 1; 17, 10; Koh. 7, 5, endog med Bibetydning af det velvillige, men ofte anvendes det nærmest i samme Betydning som *za'am*. Saaledes i Forbandelsesformelen Zak. 3, 2: *jig'ar Jahve beka ha-šatān* „Jahve forbande dig, Satan!“ Derfor kan det staa parallelt med Ord, der betyder ødelægge, Salm. 9, 6. Saaledes bruges det, navnlig med Jahve som Subjekt, Jes.

¹ *Zō la'gām* „det er deres Spot“ opfatter man bedst som en Glosse, der udlægger det omtalte Udtryk.

17, 13; Mal. 3, 11 (med Græshopper som Objekt); Nah. 1, 4 (Havet Objekt); Salm. 18, 16 (= 2 Sam. 22, 16); 68, 31; 106, 9; 119, 21 o. fl., med Mennesker som Subjekt, Jes. 30, 17. Overensstemmende hermed forekommer det afledede *mig'eret* i Parallelisme med *m'erâ*, Substantivet til *'ârar*.

Tilbage staar *'âlâ*. Forskellen mellem dette og *'ârar* bliver klar, naar man tager i Betragtning, at det ikke kan forbindes med *min*, ja ikke engang forekommer med ydre Objekt; *'ârar* og *qillel* henholder sig væsentlig til Forbandelsens Virkemaade: den Tilstand, Personen kommer ud af, og den, han kommer ind i. Men *'âlâ* betegner Ulykken som en selvstændig Størrelse, som den sidder i En, og som den virker paa sine Omgivelser. Det er saaledes det hebræiske Begreb, der kommer det assyriske *mamîtu* nærmest, og som forsaavidt kan gengives ved Besættelse. Den er et skadeligt Stof, der kan have Sæde i Mennesket, Num. 5, der kan „fortære“ et Land, saa dets Agre visner, Jes. 24, 6; Jer. 23, 10, jfr. Zak. 5, 3. Den kan derfor undertiden fremstilles under en Form, der nærmer sig det personlige, idet det hedder, at den lurer paa En, Deut. 29, 19. Verbet betyder at udtale (d. e. frembringe) en saadan *'âlâ* (Dom. 17, 2; 1 Sam. 14, 24; 1 Kg. 8, 31 = 2 Chr. 6, 22; Hos. 4, 2; 10, 4; Joel. 1, 8 (?)) er de eneste Steder, hvor det forekommer som Verbum).

I Arabisk indeholder *la'ana* alle de Nuancer, som udtrykkes ved disse forskellige hebræiske Verber. Men der findes mange synonyme Udtryk. Man siger *qabaḥahu llâhu* (Agh. VIII 29, 8 jfr. XVI 16, 7) „Gud gøre ham grim, afskyelig“, eller *lahâ* egl. afbarke (His. 804, 9; 805, 14), eller *qâtalahu llâhu* „Gud bekæmpe ham“, hvilket betyder det samme som den kendte babyloniske Formel: En Fjende af Marduk er den, der osv. Endvidere er der en hel Række Betegnelser for at udtale en Forbandelse mod en anden: *sabba*, *ramâ*, *šatama*, *qadafa*, *ta'ana*². Hvor vanskeligt det er at erkende Nuancerne mellem disse Udtryk, kan ses af, at Lisân forklarer

¹ Den Forskel, som Gunkel (Schöpfung und Chaos, p. 59, Anm. 2) vil hævde mellem Brugen af Ordet med Jahve og med Mennesker som Subj., lader sig kun delvis gennemføre.

² Jfr. Goldzihers Behandling af Forbandelsen i hans Abh. I.

šatama ved en styg Tale, dog uden *qadf*, medens samme Lexikon XI p. 184 siger, at *taqâdafat* er det samme som *tašâtamat*.

Forbandelsen er efter muslimisk Opfattelse at betragte som en Bøn til Gud. Det samme Ord, som betegner Bøn, *du'â*, betyder ogsaa Udtalelse af en Forbandelse. Efter sin oprindelige Karakter har Forbandelsen imidlertid virket ved sin egen Kraft. Forklaringen herpaa er allerede antydet: Ord og Sag hører saa nøje sammen, at man ved Udtalelsen af noget ondt til en Mand bringer ham i Berøring med Sagen selv.

Man vil derfor heller ikke altid med Rette kunne betegne Forbandelsen som et virkekraftigt udtalt Ønske. Siger man til En: „Du er en ædel Mand!“ da har man derved faktisk forøget hans Ære. Naar Jahves Mal'ak Dom. 6, 12 siger til Gideon: *Jahve 'imka*, betyder det ikke just: „Gid Jahve vil være med dig“, men „Jahve er med dig“, d. e. du er en „Lykkemand“¹. V. 13 viser ogsaa, at Gideon har forstaaet det saaledes, thi han svarer, at dette strider mod de faktiske Forhold. Paa samme Maade siges der i Tiltale til Muhammed His. 806, 4: Hjælp os, *hadâka llâhu*² d. e. Gud har retledet dig. Faktum konstateres til Profetens Pris. — Denne Konstatation af et Faktum, som samtidig forstærker dette Faktums Realitet, gælder nu ogsaa, hvor der er Tale om noget ondt. Det er tydeligt i Formelen *lâ abâ laka*. Nægtelsen *lâ* med Accusativ uden Nuration betegner ikke noget Ønske, men den absolute Negation: Du har ingen Fader d. v. s. din Moder er en Skøge, og du selv altsaa ikke en fri, ædel Mand af ren Herkomst. Ved at udtale noget saadant over for en Mand berøver man ham noget af hans Ære; deri bestaar Forbandelsen.

Ud fra denne Opfattelse af Forbandelsen er det muligt at forstaa, at Araberne benytter Perfektum for at udtrykke den³. Ham. 72 infra bemærkes det, at man kan sige til et Menneske: Du er gaaet til Grunde! selv om det faktisk ikke gaar til

¹ Jfr. Formelen: *berukim 'attêm le-Jahve* 2 Sam. 2, 5.

² Weil forbinder i sin Oversættelse fejlagtig dette med det følgende.

³ Endog med *qad* Ham. 252, V. 1. Med denne Brug kan sammenlignes det hebræiske „profetiske Perfekt“.

Grunde. Saaledes sagde *Mâlik b. 'Auf Al-Nasrî*, da han saa de troendes Hær nærme sig Hawâzinstammen: „Hawâzin er gaaet til Grunde, herefter gives der ingen Hawâzin!“ *Mâlik* udtrykker ikke noget Ønske, men konstaterer en endnu ikke fuldbyrdet Kendsgerning; men hvad Betydning en saadan Konstatering kan have, viser et analogt Exempel: Da *Dimam b. Ta'labâ* har været hos Profeten, siger han til sine Stämme-fæller: „Al-Lât og Al-'Uzzâ er gaaet til Grunde!“ hvortil de svarer: „Saa sagte, *Dimam!* tag dig i Agt for Spedalskhed, for Elefantiasis og Besættelse“. (His. 944, 11 f.). *Dimam* har ved sin Udtalelse forbandet vedkommende Guder, hvad de ventes at ville reagere imod. Det er umuligt at afgøre, om disse Guders Undergang er Genstand for *Dimams* Ønske eller ej. Selve Konstateringen af deres Undergang er en Forbandelse.

Paa samme Maade som det arabiske Perfektum bruges det hebræiske Participium. Man siger: 'ârûr den Mand, som gør dette . . . Saaledes *Jos. 6, 26*: 'ârûr den Mand for Jahve, som giver sig til at genopbygge denne By (*Jericho*). Dette maa ikke opfattes som et Ønske, men er rent beskrivende: i samme Øjeblik som en Mand opbygger Byen, er Prædiketet 'ârûr hæftet paa ham, og han er under Forbandelsen, saaledes som det ogsaa skete med *Chiel*, der mistede sin Søn, da han vilde opbygge Byen (*1 Kg. 16, 34*). Ved samme Udtryk hæftedes Forbandelsen *1 Sam. 14, 24* paa den, som nød nogen Spise, og vi har set, at Forbandelsen ramte *Jonatan* i samme Øjeblik, som han spiste. Paa lignende Maade er Udsagnene *Deut. 27, 15 ff.* og *Jer. 11, 3* at forstaa¹: saa snart En ved sin Handling bliver den i disse Udsagn karakteriserede Person, er han forbandet. Forskellen mellem disse Steder og et Sted som *Jer. 17, 5* er kun, at paa dette Sted er der Tale om en faktisk forhaandenværende Person, paa de andre Steder kun om „idealt“ eksisterende Personer. Derfor kan dette Participium fortsættes med det rent beskrivende perfectum consecutivum, *Jer. 20, 16*. Den Ændring til Jussiv; som man

¹ Jfr. *Num. 22, 6*: Den, du velsigner, er velsignet; den, du forbander, er forbandet; *Gen. 27, 29*.

her plejer at foretage, er kun nødvendig under Forudsætning af den moderne Opfattelse af Forbandelsen som et Ønske.

Denne reale Kraft, som Udtalelsen af en Forbandelse har, giver den dens store Betydning. Man kan ved den efterstræbe sin Næstes Liv, Job. 31, 30. Derfor er der hos Israeliterne Dødsstraf for at forbande sine Forældre, Ex. 21, 17; Lev. 20, 9, jfr. Prov. 20, 20; 30, 11. Den samme Straf tiltænker *Abišaj Šim'i*, fordi han forbander David, 2 Sam. 19, 22, en Straf, som David ikke vilde udøve i Øjeblikket, men som han paa Dødslejet overlod sin Søn at fuldbyrde, 1 Kg. 2, 8, jfr. Ex. 22, 27; Jes. 8, 21. Ved Siden af Forbandelsen af Kongen nævner Jes. 8, 21 Forbandelsen af Gud som Udtryk for den højeste Fortvivlelse. Ogsaa det er forbudt, Ex. 22, 27, og straffes med Stening, Lev. 24, 10 ff. Den, som gør sligt, har nemlig derved sat sig selv uden for Samfundet. Job. 2, 9 synes Døden at være den direkte Følge deraf.

Forbandelsen egner sig saaledes fortræffeligt som Kampmiddel. Paa assyrisk Grund møder vi den Forestilling, at Templets Fald var en Følge af Fjendens Forbandelse¹. Saaledes anvendte Moabs Konge Forbandelsen mod Israeliterne, Num. 22 ff., og hos Araberne var Forbandelsen et staaende Led i Kampen².

Det israelitiske Forbud mod Forbandelse af Forældre (hvormed iøvrigt kan sammenlignes Sur. 17, 24) har en Parallel i Islam hvor Forbandelsen af en troende er forbudt (Lisân XVII p. 136). Derfor hedder det: Den rette Muslim er den, for hvis Tunge og hvis Haand de troende er sikre (Buch. I 11). Endvidere forbydes det at smæde en andens Fædre og Mødre. Ifølge en Overlevering sagde Profeten til Abu Darr: „Du er en Mand, i hvem Hedenskabet sidder“, fordi han smædede en andens Moder. Abu Darr svarede, at saaledes plejede man at besvare Forhaanelser³. — Det ses ogsaa Agh. VIII

¹ Se Schollmeyer: Der Istarhymnus i M V G. 13 p. 5 (Vers 28).

² Goldziher: Abh. I p. 28 ff.; jfr. de parallele Udtryk His. 829, 17: *sabâb'aw qitâl'aw higâ*. Til den i Arabisk hyppigt forekommende Sammenligning mellem Forbandelsen og Pile jfr. i G. T. Jer. 9, 2. 7; Salm. 57, 4; sidste Sted kaldes Tungen ogsaa en sleben Kniv, jfr. Salm. 52, 4.

³ Muslim-Nawawî IV (Kairo 1283) p. 113.

103, at det er strafbart at udsende Spottedigte mod En (*higá*). Al-Sammáh anklages af Sulajm for at have gjort dette, men frir sig ved en jesuitisk Ed. P. d. a. S. nægter Ma'mún at dræbe Di'bal, om hvem Abú Sa'd angiver, at han har udtalt *higá* mod Chaliferne, Agh. XVIII 54, 11 ff. Nutildags bødes der for en Forbandelse med 300 megidy (Jaussen 228).

Det fremstilledes ovenfor, at det i hvert Fald ikke altid stemmer med Forbandelsens Karakter at betragte den som et Ønske. Dette bekræftes ved, at dens Virkning er uafhængig af den forbandedes Vilje — ligesom Velsignelsen, Gen. 27, 33. 36 f.; Num. 23, 6 ff. Den maa finde sit Maal, naar den engang er udtalt. Paa et mere sekundært Standpunkt, hvor den Forestilling kommer frem, at Forbandelsen kun rammer den, der fortjener det, opstaar derfor det Problem, hvad der i saa Fald bliver af den udtalte Forbandelse. Forskellige islamiske Overleveringer løser dette paa forskellig Maade¹. Den ene, som tillægges Abú Dardá og Ibn Mas'úd, gaar ud paa, at Forbandelsen i saa Fald rammer den, der har udtalt den². Derfor advares der imod at spotte nogen, at det ikke skal falde tilbage paa En selv³. En anden Tradition, der ogsaa tillægges Ibn Mas'úd, hævder en Opfattelse, som er mere bekvem, nemlig at Forbandelsen i saa Fald rammer Jøderne: „Naar flere Mænd forbander hinanden, og den ene af dem udstøder en Forbandelse mod den anden, farer Forbandelsen mod den af dem, som fortjener den; men hvis ingen af dem

¹ Prov. 26, 2 bemærker, at en saadan Forbandelse ikke rammer.

² „Jeg hørte Profeten sige: Naar Mennesket udstøder en Forbandelse, stiger den op til Himlen, og Himlens Porte lukkes for den; derpaa farer den ned til Jorden, og Jordens Porte lukkes for den. Saa søger den til højre og til venstre, og naar den ikke har fundet Adgang, vender den sig til den, som den blev udstødt imod, hvis han har fortjent den. I modsat Fald vender den sig mod ham, som har udtalt den“ (Abú Dardá). — „Jeg hørte Guds Profet sige, at Forbandelsen, naar den rettes imod En, retter sig mod ham, og hvis den finder Vej til ham eller Adgang hos ham, gaar den ind i ham; men i modsat Fald farer den til sin Herre — Han er op-højet og mægtig — og siger: „Min Herre, N. N. har rettet mig mod N. N., men jeg har ikke fundet Vej og ikke fundet Adgang hos ham, hvad befaler du mig da?“ Han siger: „Far tilbage til det Sted, hvorfra du er kommen!“ (Ibn Mas'úd). Efter Texten hos Goldziher: Abh. I p. 118.

³ Goldziher: Abh. II p. 9 (Kitáb al-mu'ammarin XI).

fortjener den, farer den mod Jøderne, som skjuler, hvad Gud — hans Navn er ophøjet — har aabenbaret¹.

Vi ser her, hvorledes Forbandelsen kan afledes fra den, den er rettet imod, og styres mod en anden. Paa dette Fænomæn gives der flere Exempler. Da Habbâr b. Al-Aswad har været Genstand for en Forbandelse, afværger Profeten den, idet han siger: „Forbandet er den, som har forbandet dig, Habbâr!“ (Scoliet til His. 467, 2). Da *Umm Mistah* snublede, hvilket betyder, at en Forbandelse er paa Færde (se S. 66), sagde hun: *Mistah* er snublet! (His. 733, 11; Buch. III 105 infra). Forbandelsen er derved overført paa ham, hvad han har gjort sig fortjent til ved at bagtale *'Aïsa*. Da *Abû Hâritas* Muldyr snubler, siger hans Broder, som ledsager ham: „Den fjerne² er snublet!“ hvormed han mente Profeten. Men *Abû Hârîta* drager strax Forbandelsen bort fra Profeten igen ved at sige: „Nej, du er snublet!“ (His. 401). I vore Dage afværger Beduinerne en Forbandelse over en Hest ved at gennembore en Hæne saaledes, at dens Blod flyder paa Hesten (Jaussen 265).

I G. T. forekommer ogsaa denne Afledning af Forbandelsen. Da Jakob frygter for, at hans Fader skal opdage hans Bedrageri og forbande ham, siger Rebeka: „Din Forbandelse rammer mig!“ Gen. 27, 13, hvorpaa Jakob uden Frygt gaar til sin Fader. Kvinden fra Tekoa siger til David: „Mit Fædrenehus rammer Skylden (*'âwôn*, nl. for uhævnet Drab), men Kongen og hans Trone er fri, 2 Sam. 14, 9. — En anden Maade at afværge Forbandelsen paa er at neutralisere den ved en Velsignelse. Dette finder Sted Dom. 17, 2, hvor Mikas Moder værger ham mod den Forbandelse, hun har udtalt, ved at sige: „Velsignet af Jahve (eller for Jahve) er du, min Søn!“ Da Surâqa forfulgte Muhammed paa Vejen til Medina, forbandede denne ham, hvorved hans Hest snublede. Paa Surâqas Bøn ophævede Profeten Forbandelsen

¹ Goldzihers Text Abh. I p. 118; Lisân s. v. *la'ana*.

² „Den fjerne“, *al-'âbad* betyder efter den ovenfor S. 63 ff. givne Fremstilling „den forbandede“. I Islam er derfor „den fjerne“ (= *al-la'in*) at opfatte som Djævelen. Paa den Maade bør man forstaa de af Goldziher: Abh. I p. 39 anførte Exempler.

ved at udtale en Velsignelse over ham (Buch. III 41 i. m.). — Saaledes er de Mennesker, der selv følges af „Velsignelse“ et Værn mod Forbandelsen. Som „Lykkemænd“ udstråler de deres Lykke og hindrer derved Forbandelsens Virkninger. Paa denne Maade vil man sikkert bedst kunne forstaa den bekendte Hilsen til de forislamiske Konger: *'abaita l-la'na* (f. Ex. Agh. X 26, 11; Ham. 93 i. m. 101; *Nâbiga* 3, 1; 5, 48; 17, 14). Den forklares Ham. 101 saaledes i muslimisk Aand: „Lad være at ville en Sag, hvorved du paadrager dig en Forbandelse“. En Hilsen til en Konge skal imidlertid ikke være en Formaning til at være from, men en Hyldest. Det bliver den, naar vi ikke opfatter Verbet som ønskende, men oversætter: Du afværger Forbandelsen! d. v. s. du er en Lykkesmand, der fordriver Forbandelsens Virkninger. Hilsenen betyder altsaa det samme som „Jahve er med dig“ Dom. 6, 12.

Til Forbandelsesudtalelsens Form er der knyttet forskellige Ejendommeligheder. Ligesom Velsignelsen har den ofte ryt-misk Form, Jos. 6, 26; His. 641, 12¹. Beslægtet hermed er Sansen for Ordspil i Formelen. Ibn Qami'a forbandes, idet der siges *'aqma'ahu llâhu* (Gud gøre² ham lille, His. 573, 10; Vaq. 117), Qarîb med Formelen *lâ qarrabahu llâhu* (Gud bringe ham ikke nær, Tab. II 91, 12), og da Muhammed nærmer sig Hajbar, siger han: *harabat Hajbar* (øde vorde Hajbar), His. 757, 11. — En anden Ejendommelighed er Omskrivningen enten af den forbandedes Navn eller af Forbandelsens Indhold. Det første finder f. Ex. Sted, naar man siger „den fjerne“ for Navnet³, som His. 401, 17. Af Omskrivningen for Forbandelsen selv findes der utallige Nuancer. Man siger, naar man vil En til Livs: „Din himmelske Hustru savne ikke sin Mand“ (Vaq. 131), nemlig idet vedkommende falder, eller: „Maatte hun klippe sit Haar“ (*Hud.* 29, 2 jfr. Reste 181) d. e. miste sine Paarørende. Ofte er disse Omskrivninger dunkle og vanskelige at tyde. Al-'Iqd Al-farîd p. 255 opregner saadanne Formler: „Dens Mund for din Mund“ d. e. Jordens

¹ Jfr. Goldziher: Abh. I p. 72.

² Jeg søger ikke i Overs. at efterligne det arabiske Forbandelsesperfect.

³ Om Betydningen af dette se S. 86 Anm. 2.

Mund skal røre ved din Mund, nl. idet du falder for Fjenden. „I din Mund Sten og i din Mund Grus“¹ betyder det samme. „Hans Ansigt komme til hans Side“ — nl. idet han ligger krum og slagen. „Af dine Siders Værn faa du ikke Bestand“². „Allåh overskære hans Hælsene og hans Hals“. Andre Formler anføres i *Al-Mustaṭraf*³: „Allåh lade dig hverken beholde Øjenhaar eller Negle“ d. v. s. Øje eller Haand. „Allåh hugge ham i smaa Stumper, hakke ham smaat og sprede hans Rester til alle Sider!“ „Din Familie begræde din Død og arve dine Ejendele“ o. a.

Undertiden udelader man selve den egentlige Forbandelse. Saaledes nævner 'Iqd Formelen: „Til Hænderne⁴ og Munden —!“ (nemlig: komme Ulykken), eller man siger *'alajja wa'alajja* „mig ramme, mig ramme —!“ (Tab. III 188, 6). Hertil svarer det hebræiske *kôh ja'aseh 'elohim wekôh jôsif* „saaledes gøre Elohim, og saaledes fortsætte han“, hvortil Salm. 120, 3 byder Varianten *mâ jitten l'ka umâ jôsif* „hvad gøre „han“ dig og hvad fortsætte „han“ (eller man læse med LXX Passiv)⁵. — Denne Sky for at udtale Forbandelsen selv har sin naturlige Grund i dennes Farlighed. I G. T. giver det sig ogsaa Udslag i, at man eufemistisk siger „velsigne“, hvor man mener „forbande“; saaledes 1 Kg. 21, 10. 13; Salm. 10, 3; Job. 1, 5. 11; 2, 5. 9⁶. Hermed kan jævnføres Brugen af „ren“ for „uren“, Lev. 4, 12.

Det er allerede omtalt, at man ofte forbander En gennem hans Slægt. Dette er mere end en Formsag; thi til Slægten

¹ Jfr. Ham. 103, 21 og Udtrykket *taribat jadâhu* „hans Hænder komme i Støvet“.

² Saaledes forklares i 'Iqd *min kala'i gâ nibajka lâ labbajka*. Hvad Mening er med *lîmunḥarin awlad* (?), ved jeg ikke.

³ *Aḥmad Al-Abṣihi: al Mostaṭraf* trad. par. G. Rat. II p. 699. Den arab. Text staar mig ikke til Raadighed.

⁴ Jfr. Sur. 111, 1.

⁵ Goldziher anfører som arabisk Parallel hertil *fa'ala llâhu bihi wafa'ala* Tab. II 1059, 11; III 556, 8; men i denne Formel er der næppe noget underforstaaet; thi *fa'ala bi* betyder her snarest „gøre det af med“ jfr. p. 1054, 14.

⁶ Jfr. Grünbaum i ZDMG XXXI p. 354. Det samme gøre Beduinerne, naar de siger „Allåh gøre dit Ansigt hvidt“, hvor de mener „sort“ (Jausen 202), jfr. Fischer i ZDMG. 1911 p. 53 Anm.

er Personens Liv og Ære knyttet. „Du Søn af en Hund“ er et Udraab, som daglig høres i Orienten den Dag i Dag som for Hundredaar siden, og som er blevet saa forslidt, at det knapt mere gælder som en egentlig Forbandelse¹. Men en virkelig Forbandelse af en Persons Fader tages meget alvorligt. Jaussen (p. 213 f.) fortæller om en Beduin, der havde slaaet en anden halvt ihjel og søgte Beskyttelse hos den mægtige *Muhammed ed-Diâb*. Da Voldsmanden en Dag gik forbi den mishandlede Telt, udstødte denne en Forbandelse mod ham: „Gud forbande din Fader!“ Den saarede maatte bøde for denne Forbandelse ved at frafalde sine Krav paa den anden; og endda skete det kun ved Ædelmodighed fra Muhammeds Side. Han kunde have ødelagt vedkommendes Hus for at hævne den, der var i hans Beskyttelse. Ofte rettes Forbandelsen mod Moderen. Saaledes paa det oftere anførte Sted 1 Sam. 20, 30. Man siger: „Du Søn af en uomskaaren² Kvinde“ (Reste 176). ‘Abbâs haanes med, at han er „Søn af en Kvinde, der pattede Faar“, d. v. s. var Slavinde (His. 858, 17).

En Forbandelse har større eller mindre Virkekraft efter som det er en Person med flere eller færre aandelige Kræfter, der udtaler den. Balaq lader Bileam hente for at forbande Israeliterne, thi han havde et særligt Ry for sin Forbandelsessevne. Dette har ikke været noget usædvanligt, for der er fast Betaling for det (Num. 22, 7); af Job 3, 8 synes det at fremgaa, at „Dagforbandere“ dannede et Slags Laug.³

Elisas Forbandelse af Drengene, som gør Nar ad ham, har strax til Følge, at der kommer nogle Bjørne og fortærer dem, 2 Kg. 2, 24 jfr. 6, 18. — Hos Araberne høres ogsaa om Mænd, der udmærker sig særligt i den Retning. Saaledes Sa’d b. Abi Wakkâs (Reste 248). Men den store Mester i

¹ Hvorlidt denne Formel nutildags betyder ses af, at en Fader kan sige til sin egen Datter: „Du Datter af en Hund, du Datter af en vantro, du Datter af en Englænder!“ Snouck Hurgronje: Mekkanische Sprichwörter p. 11.

² Jfr. hertil 1 Sam. 17, 26; Jos. 5, 9.

³ Gunkels Læsning af jôm som jâm (Schöpfung u. Chaos p. 59) er ikke tilstrækkelig begrundet. Hans Overs. af ’ârar ved bezaubern lader sig heller ikke forsvare.

Forbandelsen er Profeten selv, skønt han fralagde sig at være en *la'ân*. „Den Profeten forbander, ham forbander Allâh“, hedder det His. 989, 9. Ved hans Forbandelse snubler en Forfølgers Hest, Buch. III, 41. Han forbander *Nadr b. Al-Hârîf*, der har skrevet det Dokument, hvorved hans Slægt ekskluderes; og strax visner nogle af Nadrs Fingre, His. 230, 18. Denne Evne kunde blive ham generende, som da han i Hidsighed raabte til *'Aîsas* Frigivne: „Allâh afhugge din Haand!“, hvorpaa Haanden strax hang og dinglede. M. bad da Allâh regulere hans Evne saaledes, at Forbandelsen forvandlede til Velsignelse, hvis han rettede den mod en troende (Vaq. 234). Ofte sendte Profeten sine Fjender i Døden ved en Forbandelse. Abu Gahls og tre andre fremragende Høvdingers Fald ved Badr skyldtes en Forbandelse, M. udstødte mod dem engang i Mekka (Buch. III, 22 supra). Paa samme Maade forholdt det sig med Uqba b. Abi Mu'ajz, der havde digtet Spottevers mod ham og ligeledes faldt ved Badr (Vaq. 58). De to, der saarede ham ved Uhud, døde samme Aar som Følge af hans Forbandelse (Vaq. 117). Muhallam b. Gutâma døde 7 Dage, efter at Profeten havde forbandet ham (His. 989, 2). Forbandelsen er her styrket ved at gentages 3 Gange). Profeten plejer derfor at indlede sine Slag med en Forbandelse af Fjenden. Til de Ting, mod hvilke Allâh har værnet de troende, hører, at „eders Profet forbander eder, saa I dør“.¹ Samme Kraft har hans Velsignelse. En saadan udtaler han over en træt Kamel, der da strax faar Kræfter og løber hurtigere end de andre (Buch II, 240).

Ogsaa almindelige Mennesker faar under visse Omstændigheder en særlig Evne til at tale virkekraftige Ord. Saaledes i Dødsøjeblikket; dette gælder Hubajb, da han hang paa Marterpælen og forbandede sine Bødler (His. 641, 14 f.; 642, 4; Vaq. 159; jfr. S. 75). I G. T. har vi ingen Exempler af denne Art, men dertil svarende Exempler paa Yelsignelser, udtalt af den døende eller den, der nærmer sig Døden (Gen. 27, 10 ff.; 47, 7. 10; 48, 8 ff.; 49, 1 ff.). Derfor tillægges der ogsaa den døendes Paalæg særlig Vægt (1 Kg. 2, 1—9; His.

¹ Se Goldziher: Die Zahiriten, p. 33, Anm. 2.

832, 11). — En lignende Vægt tillægges der den fødende Kvindes Ord (1 Sam. 4, 21); man tager omen af, hvad hun siger, naar hun føder, og opkalder Barnet derefter (Gen. 29, 32 ff.; 35, 18).

Den Kraft, som Manden behøver til Forbandelsen, kan han faa meddelt af Stedet, som han udtaler den paa. Derfor er det ikke ligegyldigt, hvor en Forbandelse udtales. Da Bileam ikke kan forbande Israeliterne fra Bamot-Ba'al, opfordrer Balaq ham til at prøve et andet Sted, først paa Pisga (Num. 23, 14), saa paa Pe'or (23, 28). Forbandelsen mod en uopdaget Forbryder foretages foran Alteret (1 Kg. 8, 31). — Den obligate Forbandelse, som under Umajjaderne udstødes mod 'Alî, fandt Sted i Moskeen (f. Ex. Tab. II, 12, 4 f.; Agh. X, 107, 31). Samme Sted foretages den gensidige Forbandelse, som Ægtefæller ved Beskyldning for Utroskab udtaler mod hinanden, hvormod der senere vil blive Tale (Buch. I, 117 i. m.). En lignende Forestilling ligger til Grund, naar man ved Udtalelsen af en Forbandelse vender sig mod Ka'baen som *qibla*; saaledes gør Profeten Buch. III, 55 infra; og saaledes gjorde 'Abdallâh b. 'Umar og nogle Higazenere, idet de forbandede Zijâd (Tab. II, 158, 20). Det virkede imidlertid paa den Maade, at Abdallâh fik en Byld paa Fingeren.

Den samme Kraft, som Stedet besidder til Stadighed, frembringes ved Ofret for en kortere Stund (jfr. S. 26 f.). Derfor forekommer Forbandelsen i Forbindelse med Ofring Num. 22, 40; 23, 14. 29 f.

Som Stedernes Kraft er forskellig, saaledes Tidernes. Muhammed forbandede sine Fjender i Tilslutning til Gudstjenesten i Fastemaanedens Ramadân, som var særlig egnet dertil.¹

Man kan forbande ved Handling, ikke blot ved en Udtalelse. Naar Mænd har vist sig fejge og man derfor vil berøve dem deres mandlige Ære (jfr. S. 65), sker det ikke blot ved, at man siger til dem: I er ingen Mænd, men ogsaa ved, at de behandles som Kvinder. De Mekkanere, der viste sig fejge ved Uhud, sminkedes af de meddragende Kvinder,

¹ Goldziher i Festskriftet til Noeldeke I, p. 323; jfr. Abh. I, p. 32.

som var de selv Kvinder (Vaq. 128). Umm Ajmân kastede Jord i Ansigtet paa dem, tog Sværdet fra En af dem, og gav ham en Ten i Haanden i Stedet (Vaq. 129). Det fortælles, at naar en Mand blandt Banu-I-Hârit viste sig fejg, tilslørede Kvinderne sig ikke for ham (Ĥam. 25, 4 f.).

Man har bestemte Gestus til at bibringe En Forbandelsen. Jes. 57, 4 omtaler Spot ved at spærre Munden op og række Tunge; 58, 9 nævner „at pege Fingre“.¹ At pege paa Ens Baghovede er det samme som at erklære ham for en Forræder, hedder det Ham. 626 (Scol. til Vers 2). Profeten peger paa tre af sine Fjender i Mekka, hvilket har Døden til Følge (His. 272, 14 f.); da han peger paa Gudestøtterne i Ka'baen, falder de (His. 825, 3 f.). Denne Gestus er bevidnet paa mange Steder i den arabiske Litteratur, af hvilke Goldziher har sammenstillet en Del.² Den kan foretages med hele Haanden eller med Fingeren.³ Det er tidligere fremstillet, hvorledes den enes „Potenser“ overføres til den anden ved Berøring. Ved Udstrækning af Haand eller Finger opnaar man det samme som ved den direkte Berøring. Man kan saaledes paadrage sig Besættelse ved at pege paa noget, hvorfra Besættelsen udstrømmer; saaledes i Surpu II, 7. 88;⁴ III, 16.⁵ Paa den anden Side kan man da overføre Forbandelsen ved at pege saa vel som ved at berøre. Efter Omstændighederne kan man naturligvis ogsaa paaføre sig Velsignelse ved, at der peges paa En. Det hedder i en Besværgelse: „Lad den Mand, jeg berører, være lykkelig . . . „ lad der blive peget paa min Ryg med en lykkeligs Finger.⁶ Saaledes forstaar vi, at Fingerpegning kan finde Sted baade

¹ Det staar parallelt med „daarlig Tale“ p. d. e. S. og *môtâ* p. d. a. S. Boissier (Proceedings of the Soc. of Bibl. Archæology 1901, p. 130) vil gengive dette Ord ved „Tryllestav“ ell. lign. Andre ændrer det til *muttâ*.

² ZDMG. I, 495 f.; Noeldekefestskriftet, p. 320 ff.

³ Denne kaldes endog al-da“â og al-sabbaba, Lisân XVIII, p. 283.

⁴ *ubâna tarâsu*.

⁵ *qâtâ tarâsu*; her kommer Forbandelsen af at pege paa Ild. Profeten forbød at pege paa Lynet, Goldziher: Abh. II, Nachtr. p. CV f.

⁶ Thompson: The devils p. 28, 279. 283. Th. overs. V. 279: lad den Mand, jeg nu berører, blive velsignet; herefter skulde den anraabende selv ved Berøringen overføre Lykke paa en anden; men paa den Maade vilde Stedet falde ganske ud af Sammenhængen.

ved Forbandelsen og ved Bøn,¹ hvor man ønsker Forbindelse med velsindede Magter.

Num. 12, 14 hedder det, at hvis en Fader spytter sin Datter i Ansigtet, bærer hun Beskæmmelse i 7 Dage. Samme Behandlingsmaade omtales Deut. 25, 9: Hvis En nægter at opfylde sin Pligt, at ægte den afdøde Broders Enke, skal hun gaa til ham, spytte ham i Ansigtet, tage hans Sandal af og sige: saaledes gaar det den, der ikke opbygger sin Broders Slægt. V. 10 tilføjer, at hans Slægt skal stemples som „den sandalløses Slægt“. Man plejer at sætte denne Aftagning af Sandalerne i Forbindelse med den allerede omtalte Skik, at Køberen af en Mark faar en Sandal af Sælgeren. Men hermed har den intet at gøre; her finder jo intet Køb Sted. Det at hun spytter paa ham og Tilføjelsen i V. 10 viser klart, at det drejer sig om en Forbandelse. Hun gør ham til en æreløs Niding. At Aftagning af Sandaler virkelig kan betyde det ses af den arabiske Forbandelsesformel: Gud slukke hans Lys og aftage ham hans Sandaler!² Det skal ifølge vedkommende Forfatter betyde: Gud gøre ham til en blind og en Krøbling.

Maaske Sandalaftagningen faar sin Betydning derved, at det hører med til en Mands Ære at gaa klædt som almindelige normale Mennesker.³ En Ændring i den normale Klædning bringer En i Forbandelsestilstanden. Det gælder ogsaa Frisuren. En Digter nævner i en hypotetisk Selvforbandelse jævnsides med sin egen og sin Søns Død, at hans Lokker skal komme i Uorden efter at være salvede⁴ (Ham. 252). — Da 'Amir ikke kunde faa Hævn for sin faldne Broder 'Amr b. Al-Hadramî, raabte han om Hjælp som en beskyttelsesløs, idet han blottede sig, strøede Jord paa sig og raabte: Ve 'Amr! (His. 442, 8; Vaq. 52). Han kendetegner

¹ Goldziher i ZDMG. L, 495 f. Man udstrækker Fingeren ved salât, naar man sidder i den sidste qu'ûd-Stillings.

² Al-Mostatraf II, p. 699.

³ Sandalen er særlig nødvendig, da den hindrer den direkte Berøring med alskens Smuds.

⁴ Læs dihân for rihân, jfr. Noeldeke: Delectus p. 46, 16. Tindingelokkerne er i særlig Grad den fri Mands Kendetegn; de afskæres paa Krigsfanger, og Manden sværger ved dem, Dozy: Supplément II, 352 b.

sig derved som en forbandet, der ikke har Tilhold i sin Stamme. Her kan mindes om den Behandling, Ammoniterkongen gav Davids Udsendinge: han afregede Halvdelen af deres Skæg og afskar Halvdelen af deres Klæder forneden (2 Sam. 10, 4). Den spedalske skal flænge sine Klæder, tilhulle sit Skæg, have oplejet Haar og raabe: Uren, Uren! (Lev. 13, 45). Derved ses det, at han er i Forbandelsestilstanden, og man kan undgaa ham. Tamar strør Aske paa Hovedet og flænger sin Klædning, da Amnon har røvet hendes Ære (2 Sam. 13, 19). Overhovedet, naar en Ulykke rammer En, flænger man Klæderne og anlægger eventuelt en simpel Dragt (*saq*), Gen. 37, 29; 44, 13; Jos. 7, 6; 2 Sam. 13, 31; 1 Kg. 21, 27; 2 Kg. 5, 8; 6, 30 osv.

En særlig virksom Maade at forbande paa er det at kaste Støv eller Grus paa vedkommende, særlig paa dennes Hoved. Exemplerne herpaa er talrige.¹ Da Muhammed i Mekka har foredraget Sur. 36, kaster han Støv over Qurasiternes Hoveder; Hakim, som var der til Stede undgik lykkeligt Fordærvelsen (Vaq. 51). Da Haandgemænget begyndte ved Badr, kastede Profeten Grus mod Fjenden, idet han udtalte en Forbandelse; da flygtede de uden at se sig om (His. 445; Vaq. 58), jfr. Sur. 8, 17: Ikke kastede du, hvad du kastede, men Allâh kastede det. Andre Exempler forekommer His. 277, 11; 285, 18 ff.; 326, 5 ff. (her fremkalder det Blindhed); 358, 17; 559, 20 ff.; 745; Tab. II, 88, 6; 115, 7. 'Amr bestrøede sig med Jord ved den ovenfor omtalte Lejlighed (Vaq. 52). Da de slagne Flygtninge vendte hjem fra Mu'ta, kastede Folk Støv paa dem og sagde: I Flygtninge! I er flygtet paa Allâhs Krigsstil! (His. 798, 3), og En af de reddede klager over at være ladet tilbage med de andre „bestøvede“ (*mutagabbar* His. 801, 17); dette Ord betyder her det samme som forbandet. Da en Mand klager over Kvindernes Jamren over de faldne, siger Muhammed, at han skal kaste Støv i deres Mund, hvad han dog vægrer sig ved (His. 796 f.). Da Hubajras Hustru Hind har antaget Islam, ønsker han hende

¹ Jfr. Reste 250 og Goldziher i ZDMG. XLII 587 ff (hvor Støvet's Betydning delvis er opfattet anderledes end her).

— hvis hun bryder med Slægten — op paa et højt Bjerg, „hvis Fugtighed har samlet sig i Form af tørt Støv“ (His. 828, 14). Ogsaa over for Genstande virker det. Da Profeten kastede Smaasten mod en af de faste Bygninger i Hajbar, vaklede den og sank i Grus (Vaq. 276).

‘Alis Tilnavn *Abû turâb* „han med Støv“ maa stamme fra hans Fjender¹ og betyde „den forbandede“². Der meddeles en Legende om, at han engang laa og sov paa Jorden, hvorfor Profeten kaldte ham *Abû Turâb*, eller at det kom af, at han plejede at lægge Støv paa Hovedet, naar han var vred paa *Fâtima*, i Stedet for at skænde paa hende (His. 422, 13 f.)³. Men Navnet bruges stadig af Modstandernes Parti som Skældsord, f. Ex. Tab. II 89, 11. Hans Tilhænger Hugr erklærede over for Zijâd ikke at kende *Abû turâb*, Tab. II 129 (jfr. *lital’anannahu* L. 14), og ‘Alis Tilhængere kaldes af Modstanderne *Al-turâbijja*, f. Ex. Tab. II 136, 16⁴. — De usalige ved Dommen har støvbedækte, tilsmudsede Ansigter, Sur. 80, 41. Naar En falder som Blodvidne, tørrer hans tvende Mager blandt Hurierne Støvet af hans Ansigt og siger: Allâh bestøve dens Ansigt, som har bestøvet dig, og dræbe den, som har dræbt dig (His. 770, 7 f.). Iblis lægger Aske paa de forældreløses Ansigter, at Menneskene skal hade dem⁵.

I det gamle Testamente møder vi en lignende Brug. Šim’î kastede Sten og Støv efter David, da han forbandede ham (2 Sam. 16, 13). Num. 5, 17 skal der Støv i „Forbandelsesvandet“, som den mistænkte Hustru maa drikke. Den elendige, der føler sig som en udstødt og som Uglen blandt Ruinerne, udtrykker sin Nød ved, at han „æder Støv som

¹ Dette hævdes ogsaa af Noeldeke i ZDMG LII, 29 f., jfr. Buhl: Muhammeds Liv, p. 244, Anm. 2.

² Muligvis hører Navnet paa den onde Dæmon ‘Ifrit herhen, jfr. R. Hartmann i ZDMG 1911, p. 538.

³ En tredje Tradition anfører Noeldeke anf. Sted.

⁴ Senere bruges Navnet ganske vist uden Betænkelighed, endog som hæderne kunje, f. Ex. naar Gazâli kalder de 4 første Chalifer: Abû Bekr, Abû Hafs, Abû ‘Amr og Abû Turâb (Al-qawâ'id al ‘asara i Šabris Samling, p. 529).

⁵ Gazâli: Mukâsafat al-qulûb Bulaq 1300, p. 41 infra. Jfr. Udtrykket „en fattig bestøvet“ (dâ matraba) Sur. 90, 16.

Brød“, Salm. 102, 10. Naar Slangen ifølge Forbandelsen Gen. 3, 14 skal æde Støv, er det derfor en særlig stærk Forbandelse. Da Job er ramt af Ulykken, sidder han i Asken (Job 2, 8); Tamar strør Aske paa Hovedet¹ (2 Sam. 13, 19); endnu kan nævnes Steder som Jes. 58, 5; Jer. 6, 26; Jon. 3, 6; Tren. 3, 16; Est. 4, 1; Dan. 9, 3.

Hos Assyrerne bruges Støv ved Besværgelser, f. Ex. Maqlu, p. 106, 64;² men Udtrykket „æde Støv“ forekommer ogsaa direkte som Betegnelse for Forbandelsen³. I Dødsriget æder man Jord *tit*, ligesom Graven hos Araberne er „den støvrige“⁴.

Naar det hedder, at Ansigtet dækkes med Støv, har det sin Grund i, at det er Ærens Sæde og derfor ogsaa Vanærens⁵. Naar En er i Besiddelse af sin Ære, er hans Ansigt hvidt; mister man Æren, er Ansigtet sort. At gøre Ansigtet hvidt betyder derfor at oprejse Ens Ære, f. Ex. Tab. III, 32, jfr. II, 17,20, at gøre det sort det modsatte. Derfor er det en hyppig Form for Forbandelse at sige, at Ens Ansigt skal blive sort (Jaussen 202). „Deres Ansigter vorde grimme!“ siger Profeten, da han forbander Fjenden ved Badr (His. 445, 15). Kalaba siger, at hvis hun møder Al-‘Argî, der har smædet Qurasiternes Kvinder, skal hun gøre hans Ansigt sort (Agh. I, 155, 1); dette gør hun ved at raabe til ham og kaste Sten efter ham. Utugtiges og derved æreløses Ansigt sværtes (His. 393, 20). I et Sørgedigt over Profeten hedder det, at Ansåernes Ansigter er blevne sorte af Sorg over hans Død (His. 1025, 7)⁶. Muligvis hænger dette Udtryk

¹ Jastrow (Journal of the Amer.-Orient. Soc. XX 1899, p. 133 ff.) retter her til *pear* eller læser *afâr* og overs. aftager Hovedsmykket jfr. Judit 9, 1.

² Jfr. Boissier i Proc. of the Soc. of Bibl. Arch. 1901, p. 114 ff.

³ Saaledes i den nedenfor behandlede Mati'ilu-Overenskomst, jfr. endvidere Streck i OLZ 1905, 490 f.

⁴ Saaledes kan man vel His. 837, 1 oversætte *kâbi l-gubâr* i Analogi med *kâbi l-ramâd* „den, der har mange Gæster“.

⁵ Tab. III, 170, 13 f. De frafaldne Israeliters Straf er en Beskæmmelse af deres Ansigter, Jer. 7,19. Derfor tilhyller den sørgende sit Ansigt, 2 Sam. 19, 5, ligesom den forbandede Jer. 14, 3, og Ansigtet tilhylles paa den dødsdømte, Est. 7, 8.

⁶ Jfr. Dalman: Palästiner Diwân, p. 319: Sørgende Enker sværter deres Ansigt.

sammen med Betragtningen af Støvet som Forbandelsens Sæde, saa at det „sorte Ansigt“ egentlig er det af Jord tilsmudsede. Udtrykket „at gøre Ansigtet hvidt“ vilde da være afledet heraf.

Det kan ikke være undgaaet Opmærksomheden, at der er en paafaldende Lighed mellem disse Forbandelsesceremonier og de Handlinger, som foretages ved Dødsfald. Afklipping af Skæg, Sønderrivning af Klæder, Flængen af Huden, der nævnes som Sørgekikke Jer. 41, 5,¹ har vi mødt som Forbandelsesceremonier. Sønderrivning af Klæder forekommer hyppigt i G. T. ved Dødsfald, 1 Sam. 4, 12; 2 Sam. 1, 2. 11; Jer. 41, 5; man salver sig ikke, 2 Sam. 14, 2; Jes. 61, 3, af-rager Haaret, Lev. 21, 5; Deut. 14, 1; Jes. 15, 2; Jer. 7, 29; 16, 6; 41, 5; 48, 37; Mik. 1, 16; Job 1, 20, gaar uden Sandaler 2 Sam. 15, 30; Jes. 20, 2, jfr. Ez. 24, 17. Man tager Støv paa Hovedet, Jos. 7, 6; 1 Sam. 4, 12; 2 Sam. 1, 2; 15, 32; Ez. 27, 30; Mik. 1, 10; Tren. 2, 10; His. 763, 6; Vaq. 74. Man tilhyller Hovedet, 2 Sam. 15, 30; 19, 5; man foretager Lemlæstelser paa sit Legeme, Lev. 19, 28; 21, 5; Deut. 14, 1; Jer. 16, 6; 41, 5; 47, 5; 48, 37. Alle disse Skikke genkender vi som Forbandelsesriter. Undertiden kan det være vanskeligt at afgøre, om en saadan Handling skyldes Forbandelsen eller Døden, f. Ex. Jos. 7, 6; 1 Kg. 21, 27; 2 Kg. 6, 30. Denne nøje Forbindelse mellem Forbandelsesskikke og Dødsskikke kan ikke undre os; thi vi har set, at Forbandelsen i sin yderste Form just er Døden. De forskellige Forsøg paa at forklare Sørgekikkene har kun delvis kunnet gennemføres.² Ved at opfatte dem som henhørende under

¹ Jfr. for Assyrerne Zimmern i KAT.³, p. 603.

² Jastrow (Journal of the American orient. Soc. XX 1899, p. 133 ff., jfr. ZAW XXI, p. 23—39 og ZAW 1902, p. 117 ff) vil hævde en rent tilfældig Anledning til visse af Skikkene. Brugen af Jord paa Hovedet stammer fra, at Slægtingene oprindelig bar Jord til Graven i en Kasse paa Hovedet, og Sørgeklædet om Lænden er deres Arbejdsdragt ved den Lejlighed; han henviser herfor til Afbildningen paa Gribbestelen. Brugen af Aske skal stamme fra Dødeofret. Men Ildofre er af senere Oprindelse og som Dødeofre ukendt hos Vestsemiterne, og mærkeligt vilde det være, om en alm. semit. Brug skulde have en saadan tilfældig, rent ydre Herkomst. Schwally (Das Leben nach dem Tode, Giessen 1892) søger Forklaringen til Skikkene i Sjælekultus, hvilket dog kun kunde forklare Dødeofre, men selv over for dette hævder Frey (Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten

Forbandelsen — hvor de, som vi har set, har deres naturlige Forklaring — vil vi kunne forstaa Størstedelen af dem. Men Spørgsmaalet bliver saa: Hvorfor sætter den, der har mistet en Slægtning, sig i Forbandelsestilstand? Formodentlig ledes vi paa Sporet ved en Overlevering fra 'Abdallâh b. 'Umar:¹ Profeten advarede mod at betræde Steder, der havde været Genstand for guddommelig Straf (d. e. hvorover Forbandelsen hviler), med mindre de græder. Hvis de ikke græder, skal de ikke gaa derind, ellers vil de rammes af det, som ramte Stedet (d. e. inficeres af Forbandelsen). — Den, som befinder sig i en til Forbandelsen svarende Tilstand, skades ikke af denne; han er vaccineret imod den. Ved Dødsfald er Forbandelsen til Huse i Slægten og straalere ud fra den døde; ved at sætte sig selv i Forbandelsestilstanden værger man sig mod skadelig Indflydelse. Paa lignende Maade er maaske den af Goldziher: Abh. I, p. 46 meddelte Ritus at forstaa: Den smædende Digter salver kun den ene Side af Hovedhaaret, lader sin Kappe hænge slapt og har kun een Sandal paa. Han gør sig derved utilgængelig for Modstanderens Smæden og værger sig mod Tilbageslag af sin egen Forbandelse. Thi som det allerede er fremstillet, ved at afvige fra den normale Klædedragt sætter man sig selv uden for det normale og derved i Forbandelsestilstanden.

Isr., Leipzig 1898) med Rette, at der er Forskel paa Sjælekultus og Sjæletro. Overfor de forskellige Forklaringsforsøg maa det hævdes, at forskellige Motiver kan ligge til Grund. Semitens Forhold til de døde er navnlig bestemt ved et dobbelt Synspunkt: Ønsket om at bevare Forbindelsen med ham og Frygt for, at han skal skade. (Dette betones ogsaa af E. Aurelius i hans Bog: Föreställningar i Israel om de döda och tillståndet efter döden, Uppsala 1907, p. 140).

¹ Buch. I 150 kitâb salât 33.

V.

Den hypotetiske Forbandelse.

Forbandelsen virker ikke efter saadanne regelmæssige Love som vore Naturlove. Man kan gøre dens Virkning afhængig af visse Betingelser. Denne Forestilling harmonerer ikke ret med den tidligere omtalte, Forbandelsens absolute Virkning; men der er intet i Vejen for, at man har næret hinanden modsigende Forestillinger om samme Sag; Semiterne har ikke selv følt Modsigelsen. — Forestillingen om Forbandelsens betingede Virken er saare vigtig; thi den gør denne til et brugbart Middel paa Retslivets Omraade, nemlig under to Former, dels til at konstatere Sandheden, hvor en Forbrydelse er begaaet, dels til at hindre en fremtidig Forbrydelse.¹ Det første kan atter finde Sted under to Former: Enten ved man, at Forbrydelsen er begaaet; man søger da ved Forbandelsen at finde Forbryderen. Eller man har en Person mistænkt, og finder da ved Forbandelsen, om vedkommende er skyldig eller ej.

Hos Israeliterne udtalte man en Forbandelse foran Altret mod den ukendte Forbryder, som saa vilde rammes, 1 Kg. 8, 31.² Rimeligvis har man næret den Forestilling, at den saaledes udladte Forbandelse breder sig fra Gerningsmanden til Vidner og Medvidere. Thi hvis disse ikke bringer deres Viden for Dagen, berøres de ogsaa. De kan imidlertid ogsaa være medtagne i Forbandelsen. Men p. d. a. S. berøres de ikke kraftigere, end at det kan udslettes ved et Syndoffer ligesom Berøring af Lig og anden Urenhed (Lev. 5, 1).³ Dog kan dette være ubehageligt nok, saa det kan hedde om Hæleren, at han hader sig selv, thi han hører Forbandelsen uden at angive (Prov. 29, 24).

¹ Naturligvis kan den ogsaa bruges til at fremtvinge noget man ønsker, f. Ex. „Gud straffe dig, hvis du ikke faar fat i Malik“ (Tab. III, 119, 3).

² Det er dog ikke ganske sikkert, om det her ikke drejer sig om det andet af de to ovenfor nævnte Tilfælde, da der V. 32 synes at være Tale om Parter, der giver Møde.

³ Derimod gælder dette ikke Gerningsmanden; han rammes centralt af Forbandelsen og kan ikke „sone“ den.

Hos Araberne udtaler man i vore Dage Forbandelsen over den, som ved noget om en Kamel eller et andet bortløbet Dyr, men fortier det (Musil 288 f.).¹

Mistanken mod en bestemt Person kan bekræftes eller ophæves ved en simpel Forbandelse. Et Exempel herpaa nævner Goldziher (Abh. I p. 34 f.); det hedder her: „O Gud, hvis han (Disa) virkelig har udøvet sin Misgerning, saa giv ham en Blegn for Øjet, der stadig æder om sig, til han lægges i Graven!“ Kort efter døde Disa. — Men man kan ogsaa gaa mere omhyggeligt til Værks, idet man f. Ex. lægger Forbandelsen i noget, som den mistænkte maa nyde. Er vedkommende skyldig, virker Forbandelsen, i modsat Fald er den virkningsløs. Denne Fremgangsmaade er en Ordal, Gudsdom.²

Et typisk Exempel forekommer der herpaa i det gl. Test., nemlig Num. 5, 11 ff.: Naar en Mand har en Hustru mistænkt for Utroskab, skal han sende hende til Præsten med et Offer. Denne skal stille hende foran Jahve; der skal han slaa hendes Haar ud og give hende Ofret i Haanden. Selv skal han i Haanden holde en Lerskaal med Vand, hvori han kommer Støv, som han tager op fra Gulvet. Derpaa skal han sige til hende, at hvis hun er uskyldig, skal Vandet ikke skade hende, men har hun forset sig, skal Vandet bringe hendes Bug til at svulme op og hendes Hoffer til at svinde, saa hun bliver til en Forbandelse i sin Stamme.³ Forbandelserne skal han skrive op og derefter lade det skrevne opløse sig i Vandet, som han har i Skaalen. Efter at have frembaaret Ofret giver han hende Vandet at drikke, og nu viser Virkningen sig. Rammes hun af Forbandelsen, kan hun, som det fremgaar af V. 28, ikke mere faa Børn.⁴

¹ Jfr. den udførligere Formel, som anføres af Landberg: Arabica V, 159 f. Slige Trusler over for Gud finder man endog i Islam ved saadanne Lejligheder; se Goldziher i Noeldekefestskriftet I, p. 304 f., 307. 310.

² Hirzel: Der Eid. Leipzig 1902 vil paa Grundlag af det græske Materiale hævde, at Eden ad historisk Vej har udviklet sig af Gudsdommen, og finder Mellemløbet i Eden ved Styx, der oprindeligt skal have været en Gudsdom med Styxvand.

³ Jfr. til dette Udtryk S. 72.

⁴ Dette ligger formodentlig ogsaa i det Træk, at hendes Hoffer svinde ind.

Hele denne Ritus er ganske klar. Naar Kvindens Haar slaas ud, er hun derved bragt i Forbandelsestilstanden. Vandet i Skaalen mættes med Forbandelse dels ved Støvet, som fyldes deri,¹ dels ved de skrevne Forbandelser, som opløses i det.² Under den fastslaaede Betingelse er Vandet nu en Gift, der øver sin Virkning, og hun for Resten af sin Levetid en forbandet Kvinde, med et vanskabt Legeme og uden Evne til at opfylde Kvindens normale Funktion (jfr. hertil 2 Sam. 6, 23). Denne Fremgangsmaade er kun bleven meget lidt bearbejdet efter Jahvereligionens specielle Synspunkt. Det eneste Træk, som her kan komme i Betragtning, er at der bringes Jahve et Offer. Men der finder ikke engang en Anraabelse af Jahve Sted. Forbandelsen tilvejebringes uden hans Mellekomst og lægges i Vandet, hvor den virker ved sin egen Kraft.³

De Forhold, under hvilke man benytter Forbandelsen til at hindre en Handling, som man ønsker at afværge, er saare mangfoldige. Under Konflikten med Benjamin erklærede de israelitiske Stammer: Forbandet den Mand, der giver en Kvinde som Hustru til Benjamin (Dom. 21, 18). Saul erklærede den, der spiste noget, for forbandet (1 Sam. 14, 24); paa samme Maade siger Jahve: Forbandet den Mand, der laver Afgudsbilleder osv. (Deut. 27, jfr. Jer. 11, 3). Ved Krig lægger man Forbandelsen over en By, idet man ødelægger den fuldstændig og udtaler Forbandelse over den, som opbygger den (Jos. 6, 26). Det samme gør Assyrerne. Tiglat Pilezar I (ca. 1100) ødelægger en By for Qumani og strør *tabtu* derpaa.⁴ Han laver saa et Lyn (? *birqu*)⁵ af Kobber, opskriver

¹ Man skal ikke lægge Vægt paa, at det er Støv fra det hl. Tempels Grund (Holzinger til St.). Alt Støv bar i og for sig Forbandelse i sig. Baentsch (Nowacks Handkomm.) mener, at Støvet skal til for at give Vandet en ækel Smag!

² Denne Methode er meget anvendt i Magien, se f. Ex. Doutté: *Magie et religion*, p. 228.

³ Jfr. til hele Fremgangsmaaden Smith: *Religion*, p. 138 f.

⁴ Indskrf. Col. VI, p. 14 ff. i Wincklers Keilschrifttexte. Betydningen af *tabtu* er ikke fastslaaet. Man overs. det ved Salt.

⁵ King: *Annals Vol. I overs.*: memorialtablet. Herimod se Streck i ZA. 18, p. 176; han jævnfører Tiglat Pilezar III's Annaler, L. 160, at han i Bit-İstar planter Ninibs spidse Lanse (mulmullu). Streck mener, at det

derpaa det Bytte, han har gjort og Forbud mod at genopbygge Byen. I et Hus af Teglsten opstiller han Lynet.

Vi har her en Brug, som svarer til den i Num. 5 omtalte, nemlig at Forbandelsen lægges i en Genstand, ud fra hvilken den virker. Dette finder Sted hos Babylonerne og Assyrerne ved deres Anvendelse af Grænsestenene, *kudurru*. Man opstillede en *kudurru* paa sin Grundejendom. Den angav Ejendommens Udstrækning og var forsynet med en Række Forbandelser mod den, som flyttede den og derved forrykkede Grænsen.¹ — Samme Brug er bevidnet for G. T.s Vedkommende i Jes. 19, 20, og en lignende Fremgangsmaade foreligger Gen. 31, hvor der af Jakob og Laban oprejses en Stenstøtte (V. 45) eller, efter den anden Beretning, en Stenhob (V. 46 f. 48. 51 f.), og Laban siger (V. 51 f.): Denne Stenhob og denne Støtte (her er begge Kilder forenede) er mellem mig og dig! Denne Stenhob er „Vidne“, og Stenstøtten er „Vidne“. Jeg maa ikke komme forbi denne Stenhob til dig, og du maa ikke komme forbi denne Stenhob og denne Stenstøtte i ond Hensigt. — Selvfølgelig kan det ikke være Meningen, at Stenen eller Stenhoben skal bevidne noget; *ed* maa betyde et virkende Vidne, som det ogsaa bruges i Formelen: Gud er Vidne mellem mig og dig (Gen. 31, 50),

er en Standard, der dokumenterer Kongens Ejendomsret, hvormed kan jævnføres, at Assurnasiraplu oprejste sit Billede, hvor han havde besejret Fjenden (p. 63. 69. 73. 87. 99); ligesaa Salmanassar II (p. 135. 141. 143. 147. 155 osv.). Men det karakteristiske er her, at Byen ikke maa genopbygges; derfor har Thureau-Dangin sikkert Ret i, at det skal repræsentere Forbandelsen (Le glaive tournoyant i Rev. de l'hist. et de litterat. relig. I 1896, 147 ff). Maaske er det ikke ubereffiget at jævnføre Gen. 3, 14. Ang. Afbildninger af Lynet, se Andrae: Der Anu-Adad Tempel in Assur, Tafel XXXIV, og om Forbandelse ved Lynet, se ovf. S. 92, Anm. 5.

¹ Se f. Ex. K. B. III, p. 163; IV, p. 59. 63. 71. 81 ff., 91. 99; endv. Belser i B. A. II, p. III ff. Ang. Afbildninger og Litteratur til dette Emne (ogsaa Forskellen mellem bab. og assyr. *kudurru* er) se Otto Weber: Die Litteratur der Babylonier und Assyrer, Leipzig 1907, p. 245—47. De mange Forbandelser har ikke været virksomme nok til at hindre, at en Del af Stenene slæbtes til Elam, hvor de er blevne udgravede. — Besværgelse af en Grænse uden at en saadan Genstand omtales finder ogsaa Sted: Om Kong Busurassur af Assur og Burnaburias af Kardunias hedder det, at de „besvor (*itmu*) Omraadet og fastsatte denne Grænse“ (II Rawlinson 65 a 6); *itmu* betyder: de lagde en (hypotetisk virkende) *mamitu* derpaa, som det ogsaa hedder L. 4: paa dette Omraade lagde de *mamit* for hinanden, jfr. K. B. I, 195.

hvilket faktisk betyder det samme som: Gud vil dømme mellem os (V. 53). Den, som kommer forbi under de angivne Omstændigheder, ham vil Forbandelsen ramme. Men derfor behøver vi ikke at postulere, at der sidder en Guddom i Stenen.¹ Det er nok at antage, at Forbandelsen er lagt deri, som den Num. 5 lægges i Vand.

Særlig mange Vidnesbyrd om den afværgende Brug af Forbandelsen har vi hos Babylonerne og Assyrerne. Bygninger forsynes med en Indskrift, der forbander den, som lader Bygningen forfalde,² eller, endnu hyppigere, velsigner den, der opretholder den og forbander den, der ikke bevarer den.³ Ved alle mulige Retshandler udtales en Forbandelse over den, som ændrer noget derved. Saaledes ved Gavebreve,⁴ ved Udskillelse af et Distrikt fra en Provins,⁵ ved Handel om en Mark,⁶ naar en Slave skænkes til Templet,⁷ naar to slutter Formuesfællesskab;⁸ en Testator lægger Forbandelse paa den, der forandrer hans Testamente⁹ osv.

¹ Gunkel (til St.) endog „die Gottheit“ med Henviſning til Westphal: Jahves Wohnstätten, p. 103.

² F. Ex. K. B. II, 51.

³ Se K. B. I, 1 ff., 45—47; II, 112 f. 150. 258 ff.; III, 101; Assurbanipals Indskr. X, 108 ff. o. m. a.

⁴ K. B. IV, 235. 279 (Kyros' og Nabunâ'ids Tid).

⁵ K. B. III, 170 f. (Nebukadresar I til Gunst for Ritti-Marduk).

⁶ Kohler & Ungnad: Hammurabis Gesetz III, Nr. 371. 453, jfr. 478. Paa disse Steder er der kun en Forbandelse, ingen Ed, saa at det ikke er berettiget, naar det p. 223 paa dette Grundlag siges: Der Eidschwur ist ursprünglich stets ein Anrufen der Gottheit zur Bestrafung der Zuwiderhandlung: Eid ist Fluch. Vi vil i det flg. se, at denne Paastand ikke er ganske korrekt.

⁷ K. B. IV, 155 fra Assurbanipals Tid).

⁸ Kohler & Peiser: Aus dem bab. Rechtsleben IV, p. 45.

⁹ ibd. II, p. 19.

VI.

Eden som Forbandelse.

Vi har i det foregaaende Afsnit stærkt nærmet os Brugen af Forbandelsen som Ed. For at en hypotetisk Forbandelse kan blive Ed, behøves der blot, at den talende anvender den mod sig selv. En væsentlig Forskel forefindes der her ikke, det er den samme Forestilling, som ligger til Grund, enten Forbandelsen rettes mod en anden eller mod En selv. Semiterne føler da heller ikke nogen Forskel. Vi har set, at *mamitu* i Assyrisk og *'âlâ* i Hebræisk bruges til at betegne Forbandelsen og Eden, uden at Overgangen er at mærke. Og Israeliterne kan anvende den specielle Betegnelse for Eden *šebûâ* om den hypotetiske Forbandelse af andre: Da Josua udtalte Forbandelsen over den, der opbyggede Jericho, hedder det, at „han paalagde en Ed“ *wajjašba'* (Jos. 6, 26); Sauls Forbandelse over den, der spiste, kaldes en Ed, som paalagdes Folket (1 Sam. 14, 26. 27, jfr. Dom. 21, 18). Og naar den hypotetiske Forbandelse udtales over en bestemt Person, som saa svarer *'âmen* og derved gør Udtalelsen til sin egen, er det klart, at Grænsen mellem Forbandelse og Ed er ganske flydende (Num. 5, 22; Deut. 27, 15 ff.; Neh. 5, 13).

Paa babylonisk-assyrisk Omraade har vi flere Exempler paa, at Forbandelsen bruges som Ed ved politiske Overenskomster. Den ældste af disse, som kendes, er vel den, hvorom der meddeles paa „Gribbestelen“: Eannatum, Fyrste af Lagaš (iflg. Ed. Meyer ca. 2700 f. Chr.) gør Ende paa Grænsestridighederne mellem Lagaš og Gišhu, idet Distriktet Gu-edin tilbagegives Lagaš og dets Gud Ningirsu. Eannatum og Beboerne af Gišhu har svoret hinanden Eder, at de ikke vil ændre Overenskomsten.¹ Dette udføres i Indskriften saaledes: (17) Hvis de nogensinde ændrer dette Ord, skal Enlils store Net, ved hvem de har udtalt Eden, slaa Gišhu ned. Jeg,

¹ Thureau-Dangin: Die sumerischen und akkadischen Königsinschriften, p. 15 ff.

Eannatum, har kastet Nin-har-sags¹ store Net over Folkene i Giš-hu; jeg har udtalt E \ddot{e} den; Folkene i Giš-hu har [udtalt E \ddot{e} den for] Eannatum (18) Hvad angaar min Moder Nin-har-sag, hvem blandt Folkene i Giš-hu vil ved sit Ord, hvem vil ved sit ændre Ordet og fremtidig bestride det? Hvis [de ændrer dette Ord], skal Nin-har-sags store Net, ved hvem de har udtalt E \ddot{e} den, slaa Giš-hu ned. — Saaledes videre med Enzu, Babbar og Ninki. E \ddot{e} den er her en Forbandelse, der slaar Edsbryderen ned. Det Net, den sammenlignes med, stammer sikkert fra Krigen, hvor det kastes over Fjenden. Marduk havde et saadant, da han kæmpede mod Ti \dot{a} mat². I G. T. omtales et saadant Ez. 12, 13; 17, 20. En Afbildning af det findes paa selve Gribbestelen; *mamitu* sammenlignes oftere med dette Net³.

Fra en langt senere Tid haves en Overenskomst mellem Asarhaddon og Ba'al, Konge af Tyrus⁴. Her som i den foregaaende skal begge Parters Guder ramme den forpligtede Part (nl. Tyrierne) med Forbandelsen, hvis de bryder Traktaten. „Himlens og Jordens store Guder, Guderne over Assyrien og Guderne over Akkad, Guderne hinsides Floden skal forbande Jer med en uløselig Forbandelse (L. 8—9), ^{ilu} *Ba-al-sa-me-me* ^{ilu} *Ba-al-ma-la-gi-e* ^{ilu} *Ba-al-ša-pa-nu* skal lade en ugunstig Vind (*šaru limnu*) komme over eders Skibe, sprænge eders Takkelage“ (10—11), Stormflod skal komme over dem; „^{ilu} *Mi-il-gi-šu*⁵ ^{ilu} *Ja-su-mu-nu* skal hengive eders Land til [Undergang] og eders Beboere til Bytte; fra eders Land (14—15). Maden i eders Mund, Tøjet paa eders

¹ De her nævnte Guder er Lokalguder i Lagaš og Giš-hu.

² Enuma elis IV 44 (se K. B. VI p. 24 f.; Ungnad hos Gressmann: Alt-orientalische Texte p. 16); jfr. Etanamyten K. B. VI p. 104 f.

³ f. Ex. Cuneiform Texts XVII Pl. 34, 14; Jastrow: Die Religion Baby-ioniens und Assyriens I p. 288; 311. Med hvad Ref Jastrow p. 283 over-sætter *šidanu* Šurpu VII 16 ved Net ved jeg ikke. Troldkvinder og Trold-mænd sætter Net, idet de forgør Mennesker, Maqlu II 152, III 162; VII 82. P. d. a. S. vil Besværgeren overvælde Troldmanden som med et Net II 162.

⁴ Winckler: Altorientalische Forschungen II 10 ff. samt Nachtrag ibd. p. 192 efter Peiser i MVG. 1898 p. 238 ff.; jfr. KAT.³ p. 357 og 437.

⁵ ell. Mi-il-kar-ti, jfr. Nachtrag p. 192 og Zimmern i KAT.³ 357 Anm. 3. Denne (Melqart) og den flg. (Esmun) er de specielt tyriske Guder.

Krop, Oljen til eders Salving skal de ødelægge (16—17). *Aš-tar-tu*¹ skal i et haardt Slag bryde eders Buer . . . , lade eder sidde [ved eders Fjenders Fødder, en fremmed Fjende skal fordele eders Bytte (18—19)]“ osv.

Ejendommeligt for begge disse Dokumenter er det, at begge Parters Guder, ogsaa den forpligtedes, er Garanter for Forbandelsen. Dette viser, at her ikke er Tale om en blot Forbandelse, som den ene Part lægger paa den anden; thi man anraaber kun sine egne Guder. Den forpligtede er altsaa selv med til at tage den hypotetiske Forbandelse paa sig, hvilket vil sige, at her virkelig er Tale om en Ed.

Et tredje Dokument har en særlig Interesse, fordi det meddeler os en Ritus ved en politisk Overenskomst, nemlig ved den Overenskomst, som sluttedes mellem *Aššurnirari* (ca. 755—45) og *Mati'ilu* af Bit-Agusi, der havde oprettet et Rige i Arpad². Dens Indhold er, at *Mati'ilu* forpligtes til at yde *Aššurnirari* Hærfølge og at ofre for ham. Bryder han denne Forpligtelse, vil Forbandelsen ramme ham selv, hans Slægt, hans Stormænd, hans Hær og hele hans Land. Samtidig med at disse Forbandelser udtales, slagtes en Buk. Om denne hedder det: „Denne Buk er ikke ført op fra sin Hjord til Offer . . . , men den er ført op . . . til at befæste de af *Aššurnirari*, *Ašsurs* Konge, fastsatte Forpligtelser (*adê*). Hvis *Mati'ilu* synder imod Forpligtelserne, saa skal, ligesom denne Buk er ført op fra sin Hjord og ikke vender tilbage til sin Hjord, og [ikke mere gaar] i Spidsen for sin Hjord, *Mati'ilu* samt hans Sønner, hans Døtre og hans Lands Beboere [føres bort], ikke vende tilbage til sit Land, ikke [staa] i Spidsen for sit Land. Dette Hoved er ikke Bukkens Hoved, [det er] *Mati'ilus* Hoved, hans Sønners, hans Stormænds, hans Under-saatters Hoved. Hvis *Mati'ilu* [synder] imod disse Forpligtelser (*adê*), ligesom denne Buks Hoved er afskaaret, skal *Mati'ilus* Hoved . . . afskaaret“. Paa samme Maade fortsættes med *šir imittu* d. e. den højere Kølle. Herpaa kom-

¹ Saal. for *Ištar*; se *Zimmern* anf. St. Anm. 5.

² Jfr. *Winckler* i *KAT.*³ p. 49. Dokumentet er meddelt af *Peiser* i *MVG.* 1898 p. 229 ff.; jfr. *Zimmern* i *KAT.*³ p. 597 og hans „*Christus-mythe*“ p. 43; endv. *Weber*: *Litteratur der Bab. u. Ass.* p. 241 f.

mer der et Hul i Texten. Derefter en Række Forbandelser: Mati'ilu og hans Undersaatte skal Sin og Ramman ramme med Spedalskhed og Hungersnød, deres Jord og Kvæg skal være ufrugtbar, saa de æder deres egne Sønner og Døtre, de skal æde Støv¹ og drikke Urin. — Mati'ilu skal være en Skøge², hans Soldater Kvinder; som en Skøge gaar fra Mand til Mand, skal de kastes fra Land til Land. Sluttelig opregnes de Guder, der garanterer Forbandelsen. Blandt disse har sikkert ogsaa været Mati'ilus Guder, men Listen er ikke fuld- stændig, da Slutningen er afbrudt.

Til Ceremonien med den slagtede Buk og den dertil hø- rende Forklaring gives der Paralleler hos andre Folk, saaledes hos Grækere og Romere³. Særlig slaaende er Parallelen Livius I 24: Ved Afslutningen af en politisk Overenskomst slagtes et Svin, og det hedder nu: Hvis Romerfolket først svigagtigt svigter publico consilio, da skal paa samme Dag du, Juppiter, ramme Romerfolket saaledes, som jeg her idag rammer dette Svin, og du skal ramme det saa meget stærkere, som du har større Styrke og Kraft.

Der er en paafaldende Lighed mellem denne Ceremoni og den, som bruges ved Besværgelser mod Sygdomme og Besættelser, f. Ex. Surpu V/VI 60—143⁴: „Besværgelse: Som dette Løg afskrælles og kastes paa Ilden, den flammende Ild fortærer det; som det ikke mere plantes i et Bed, og der ikke mere dannes Fure og Rende om det; som det ikke mere slaar Rod i Jorden, dets Stængel ikke mere voxer, ikke mere ser Sollyset; som det ikke mere kommer paa en Guds eller en Konges Bord — saaledes skal Besættelsen . . . osv., der sidder i min Krop, mit Kød, mine Lemmer, afskrælles som dette Løg! Idag brænde den flammende Ild det, Besættelsen

¹ Jfr. hertil ovf. S. 96 Anm. 3.

² altsaa ikke blot miste sin mandlige Ære, men endog blive en æreløs Kvinde.

³ Se de af Kraetzschmar: Die Bundesvorstellung p. 44 f. og Ed. Meyer: Die Israeliten p. 560 anførte Exempler. Se ogsaa Warneck: Die Religion der Batak, Leipzig 1909 (= Religionsurkunden der Völker IV 1) p. 40 f., 1. 5. 6. 7. 10. 11; jfr. Legenden p. 42.

⁴ Zimmern: Beiträge p. 28 ff.; jfr. Jastrow: Die Rel. Bab. u. Ass. I p. 329 ff.

vige, men jeg skue Lyset!“ Saaledes videre: Som denne Daddel afskæres og kastes i Ilden . . . ; som denne Palmes-rippe knækkes af og kastes i Ilden. Endvidere med Faarskind, Gedeskind, Uld, Frø. Af samme Art er denne Text¹: „Lammets som stedfortrædende for et Menneske, Lammets giver han² for dets Liv; Lammets Hoved giver han for Menneskets Hoved, Lammets Nakke giver han for Menneskets Nakke, Lammets Bryst giver han for Menneskets Bryst“. — Det, som ligger til Grund for disse Steder, er den sympatetiske Magi, der spiller saa stor en Rolle i primitive Folks Medicin³, og som beror paa Sammenblandingen af Analogi og Idenditet. Det er denne Brug, som man i de ovenfor anførte Exempler har overført paa Ofret ved Edsaflæggelsen. Men den Mulighed er ikke udelukket, at det er sekundær Tydning, og at det oprindeligt har været et virkeligt Offer (jfr. S. 91). Herpaa tyder for det første, at det er et Offerdyr, man anvender, for det andet den Rolle, som *šir imittu* spiller; thi denne Del af Dyret har just ved Ofringen en særlig Betydning⁴.

Endnu en Overenskomst mellem Fyrster bydes os af Kile-skrifterne, nemlig den, ved hvilken Hattikongen Subbiluliuma giver Mitannikongen Tusattas Søn Mattiuaza sin Datter til Ægte⁵. Vi befinder os her udenfor den semitiske Verden, men som Sproget er babylonisk, ligner ogsaa Formen de andre her omtalte Overenskomster. I første Halvdel er Mattiuaza, i anden Halvdel Subbiluliuma den talende. Mattiuaza sværger ikke at ville tage en anden Hustru ved Siden af Hattikongens Datter. Dette sker under den Form, at han for Tilfælde af Edsbrud nedkalder en Række Forbandelser over sig: han selv og denne anden Hustru, hans Slægt og Land skal være barnløse, blive som Røg, der stiger mod Himlen,

¹ Zimmern KAT.³ p. 597; Jastrow p. 351; Ungnad i *Altorient. Texte* p. 101.

² Præsten (?); jfr. Zimmern.

³ Om disse Forestillinger i de nordafrikanske Udløbere af den semitiske Verden se E. Douffé: *Magie & Religion dans l'Afrique du Nord*. Alger 1909 p. 58 ff., 450 ff.

⁴ Zimmern KAT.³ p. 597; *Beiträge* p. 95.

⁵ Winckler i *OLZ*. 1910 Sp. 295 ff. i Tilslutning til *MVG*. 35, 1907.

eller Vand, der strømmer ud af et Rør og aldrig vender tilbage, hans Trone skal omstyrtes, og de Guder, som han besværges Overenskomsten ved, skal tilintetgøre ham, ligesom de i modsat Fald skal velsigne ham og hans Land. Disse Forbandelsers Indhold er saaledes det sædvanlige: Døden og Berøvelse af Ære og Lykke.

I det gamle Testamente fremgaar Slægtskabet mellem Forbandelse og Ed navnlig af den Maade, hvorpaa *'âlâ* bruges (se S. 104). Vi har tidligere set, i hvilken Forstand man kan gengive dette Ord ved Forbandelse. Endvidere har vi set, hvorledes det anvendes i hypotetisk Form over for andre. Her skal nu betragtes nogle Steder, hvor en Person anvender den over for sig selv, altsaa hvor den har Værdien af en Ed. Dette er Tilfældet paa nogle Steder hos Ezeqiel, der er analoge med de fra det assyriske Omraade anførte. Ez 17, 13 hedder det, at Nebukadnesar tog en af den kongelige Slægt, sluttede med ham en *berit* og „førte ham ind i en Forbandelse“¹. Det forekastes Sidqijja, at han ved at bryde sin *berit* med sin Lensherre har ringeagtet denne Forbandelse (V. 16. 18. 19). Det er tidligere fremstillet, at det Haandslag, som det i V. 18 siges, at Sidqijja har givet Nebukadnesar, viser hen til en Opfattelse af deres Forhold som en Pagt, ved hvilket de bindes sammen (S. 48). Her foreligger altsaa en Sammenblanding af to Riter, til Grund for hvilke der ligger forskellige Forestillinger: ved den ene det bindende, ved den anden Forestillingen om noget, som slaar. Denne Sammenblanding er ikke ualmindelig. Den forekommer ogsaa Gen. 31, hvor Maaltidet, som holdes (V. 54), og Oprejsningen af Stenen eller Stenhoben (V. 45 ff.) viser i hver sin Retning. Ligeledes hedder det Gen. 26, 28: Lad der være en *'âlâ* (Forbandelse, Selvforbandelse) mellem os og dig, og lad os slutte *berit* med dig, og af V. 30 ses det, at Pagten sluttes ved et Maaltid. Sammenspisningen og Forbandelsen virker her Side om Side og byder hver paa sin Maade Garantien.

¹ Ved en Ændring af Vokalerne kan man læse: Og gik med ham ind i en Forbandelse (Kraetzschmar: Bundesvorstellung p. 32; Komm. til St.; Bertholet til St.). Men den hypotetiske Forbandelse rettes kun mod den underlegne Part, ikke mod Sejrherren.

Derfor staar *'âlâ* undertiden parallelt med *berit* (Deut. 29, 11. 13. 18. 19. 20; Hos. 10, 4¹). Det forekastes Israeliterne, at de ved at bryde Pagten har ringeagtet Selvforbåndelsen Ez 16, 59. Formodentlig er Talen her om Pagten med Jahve (jfr. Deut. 29, 11 ff.); dog er det muligt, at der hentydes til Brudret med deres Lensherre Nebukadnesar (jfr. Cap. 17). Man kan da oftere finde *'âlâ* brugt ganske synonymt med *šebûâ* (jfr. ovf. S. 10; 104). Gen. 24, 3. 9. 37 hedder det, at Abraham tog sin Tjener i Ed (*'šbî'aka*), og naar han opfyldte det der blev ham befaleet, var han løst fra Eden (*šebûâ*); dette gengives V. 41 ved, at han er løst fra Abrahams *'âlâ*. I denne Sammenhæng er endnu at nævne Neh. 10, 30.

Hos Araberne møder vi Forbåndelsen brugt som Ed under karakteristisk Form ved den Institution, som hedder *li'ân*. Det hedder i Koranen, Sur. 24, 6—9: „Om nogen beskylder sin Hustru for Utugt uden at have andre Vidner derpaa end sig selv, skal han afgive et 4-dobbelt Vidnesbyrd ved Allâh om, at han taler sandt. Og det femte skal være, at Allâhs Forbåndelse rammer ham, hvis han taler Løgn. Hun kan fri sig for Straf ved at aflægge et 4-dobbelt Vidnesbyrd ved Allâh om, at han taler Løgn. Og som det femte, at Allâhs Vrede rammer hende, hvis han taler sandt“. Denne Handling foregaar i Moskeen for en Opmand (Buch. I 117 i. m.; Lisân s. v. *la'ana*). Naar Hustruen har svoret, som det her er foreskrevet, skilles hun fra ham, og han har ingensinde mere ægteskabelige Rettigheder over hende. Er hun frugt-sommelig og føder Barn, tilhører Barnet hende og kommer ikke til Manden, men det betragtes som uægte. Manden straffes ikke for Injurier, og Kvinden ikke for Ægteskabsbrud, forsaavidt hun siger sin Formel². Vi kender kun denne Skik som speciel islamisk; men der er al Grund til at antage, at Muhammed her som ellers har Forbilleder at holde sig til.

I talrige arabiske Edsformularer er Eden tydeligt en Selvforbåndelse. Saaledes, naar det hedder: *qatalanî llâhu 'in*

¹ Man oversætter bedst *'âlôt šaw'* „sværge hen i Vejret“, som Parallelismen viser; *šaw'* bet. ogsaa kun Falskhed i Bet. af det, som intet har paa sig, ikke i Bet.: stridende mod Sandheden, hvilket hedder *šeqer*.

² Jfr. Juynboll: Handbuch des islamischen Gesetzes, p. 192.

lam 'aqtulka „Alláh dræbe mig, hvis jeg ikke dræber dig“ (Tab. III 155 f.), eller: „Min Datter er bleven faderløs og min Sønnekone Enke og mine Lokker i Uorden efter Salvingen . . ., hvis jeg ikke kæmper imod dem“ (Ham. 252)¹. En indirekte Forbandelse er det, naar En erklærer at ville sønderrive Ka'baens Tæppe, hvis det er Gud, som har sendt Muhammed (His. 279, 15 f.). Thi Følgen af denne Forgribelse paa det hellige vilde være, at han rantes af Forbandelsen.

En Mand siger til sin Hustru: „Jeg æder Blod, hvis jeg ikke skræmmer dig med en Medhustru . . .“ (Ham. 813). At det er en Forbandelse at æde Blod er klart. Scoliet giver forskellige Forklaringer herpaa², deriblandt denne: Naar en Slægtning dræbes og i Stedet for Blodhævn modtager Kameler, hvis Mælk han drikker, da er det, som om han drak den dræbtes Blod. Denne Forklaring maa modificeres efter det kendte Udtryk: „drikke Mælk for Blod“ om at tage Kameler i Stedet for Blodhævn. Men i hvert Fald er her alt-saa Tale om at miste en Slægtning. — Ma'dan b. Gawwâs siger: „Hvis det, som er forebragt dig om mig, er sandt, saa dadle mig mine Venner og visne Fingerspidserne paa mine Hænder, og ene svøbe jeg Mundir i hans *ridâ* som Ligklæde, og en Drabsmand blandt mine Fjender træffe Haut!“ (Ham. 69). Her nedkalder han Forbandelsen over sig under Form af, at han bliver Krøbling, mister sine Efterkommere samt sin Ære i Vennernes Øjne. Af samme Art er denne Ed: „Hvis den Mand taler sandt, er vi de værste Æsler“, d. v. s. æreløse (His. 355, 9 f.). Exempler paa slige Eder, der bestaar i en hypotetisk Selvforbandelse, kunde nævnes i Mængde³.

En ejendommelig Form for Brugen af Forbandelsen som Ed forekommer, naar man indleder et Udsagn med en For-

¹ Jfr. ovf. S. 93. Læs med Noeldeke: Delectus p. 46: 'unâgizhâ for junâgizhâ.

² „Blod spiser man som Medicin, naar man er Døden nær, eller under Hungersnød, idet man tapper Kamelens Pukkel; eller Blod er her Slangeblood, d. e. Gift“.

³ Saaledes er Eden ogsaa opfattet Nabiga 3, 3 (Ahlwardts Udg.), naar det hedder: jeg sværger . . . og Manden kan ikke undslippe Gud. Om Forbandelse ved Pagtslutninger jfr. Landberg: Arabica V, p. 159.

bandelse af sig selv eller den, man taler til, for at give sin Udtalelse større Vægt. En Mand siger til sin Hustru: „Du er skilt fra mig 3 Gange uigenkaldelig —! hvad du end siger til mig, vil jeg sige det samme til dig“¹. Hustruen er ikke derfor forstødt, men her er kun Tale om et Udraab, hvis Mening er den underforstaaede, at den deri udtalte Forbandelse virker, hvis Udtalelsens øvrige Indhold ikke stemmer med Sandheden. Sur. 74, 19. 20 hedder det: *qutila kajfa qaddara*, egl. „han vorde dræbt, som han lagde Planer“. En lignende Form haves Tab. III 168, 6: *qâtalahu llâhu mâ 'ahsana dirâ'ahu* „Allâh bekæmpe ham, hvor skøn hans Arm er“. De arabiske Filologer siger, at denne Form for Forbandelsen bruges for at udtrykke Forundring og Beundring (*ta'aggub*). Bajdâwî forklarer det i sin Kommentar til Sur. 74 ved, at Misunderen vilde sige saaledes, og nævner som Exempel Formelen: *qatalahu llâhu mâ ašğā'ahu* „Allâh dræbe ham, hvor han er modig“. Men i dette Exempel er det netop Beundreren, som siger det; man kunde derfor betragte det som en Eufemisme for en overdreven Ros; men disse Forklaringer passer ikke godt, hvor der er Tale om en Selvforbandelse, f. Ex. Agh. IX 17, 13: Min Haand visne!². Snarere bør man derfor betragte det som en rent sekundær Brug af Forbandelsen til at forstærke Udsagnet, uden at der skal lægges for meget i det. Denne løsere Brug af Forbandelsen er nemlig hyppig i Arabisk, navnlig som Indledning til en Opfordring, der paa den Maade bliver mere indtrængende. Saaledes bruges Formlerne *halā'a llâhu qalbaka* Tab. III 116, 7 og *qâtalaka llâhu* Tab. III 162, 5. Hyppigt anvendes Formelen *la 'abâ laka* paa den Maade³; f. Ex. Tab.

¹ Tabari ed. de Goeje, Introductio, p. XCVII, L. 8. Denne Skilsmisseformel har Karakteren af en Forbandelse (jfr. næste Afsnit).

² Den samme Forbandelse forekommer Agh. X 8, 16 som en regelret hypot. Selvforbandelse: „Min Haand visner den Dag, da jeg slaar Hâlid og den hjælpende Lanse (egl. Jern) værger ham mod mig“, jfr. His. 830, 18; Nabiga 5, 39.

³ Jfr. til dette Udtryk Noeldeke: Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber, p. 67.

II 123, 7: „I har ingen Fader! Gaa fra hinanden og kæmp ikke!“ Vedkommende taler her til sine Venner, saa der er ikke Tale om nogen egentlig Forbandelse, jfr. His. 78, 18; 79, 2; Ham. 72, 6 o. a. Dog bruger man ikke gerne denne Formel over for en Mand, som man staar i underordnet Forhold til. Samme Mand, som kom med den ovenfor citerede Udtalelse, siger sammesteds L. 14 i en lignende Situation til den, han har søgt Tilflugt hos: *lâ abâ ligajrika* „en anden end du har ingen Fader“¹. Denne meningsløse Udtalelse viser tydeligt, hvor lidt Indhold man har lagt i den Slags Forbandelser — ligesom hos os. Paa samme Maade bruger man *wajlaka* og *wajhaka*, hvormed man ellers tiltaler den, der er ramt af Ulykken², f. Ex. His. 807, 17; 812, 19; 955, 4; 959, 16.

Hos Israeliterne har vi en Forbandelsesformel, der bruges paa lignende Maade, nemlig den kendte: *kô ja'asêh 'elohim wêkô jôsif*; for *'elohim* haves *jahwe* 1 Sam. 26, 13; Rut 1, 17. I Pluralis forekommer det 1 Kg. 19, 2; 20, 10, sikkert ikke uden Hensigt, da det er i Ikke-Israeliters Mund (henholdsvis Izebel og Benhadad). Det bruges som Udtryk for en stærk Sindsbevægelse, for Vrede 2 Sam. 3, 9; 1 Kg. 2, 23; for Sorg 1 Sam. 14, 44, jfr. 2 Kg. 6, 31, og betyder omtrent det samme som „Gud straffe mig!“ Hvis det Udsagn, som man vil bekræfte, er negativt, indledes det ofte med *'im*, er det positivt, med *'im lo'*. Dette *'im* synes 1 Sam. 3, 17 syntaktisk direkte at maatte forbindes med Forbandelsesformlen; men i Almindelighed staar denne uden syntaktisk Sammenhæng, ligesom de omtalte arabiske Formler, og *'im* be-

¹ Ligeledes Tab. II, 120, 9.

² Derfor siger Al-Asma'i, at dette Udtryk er en Anraabelse om Barmhertighed for vedkommende, Ham. 553 i. m. Omvendt plejer man at indlede med en Velsignelse, naar man beder om noget, f. Ex. *rahimaka llâhu* ell. *jarhamuka llâhu* Tab. II, 30, 14; 144, 5; 600, 2 ell. *'aslahaka llâhu* II, 125, 17; 37, 10 f., jfr. 39, 12, ell. *'afaka llâhu* II, 31, 6. „Jeg giver min Fader og Moder for dig“, His. 796, 14; Agh. VIII, 103, 24 ell. „mine Onkler paa fædrene og mødrene Side“ d. v. s. du er mig kærere end disse.

tegner selv, som det arabiske *'in* en stærk Nægtelse¹. Dette ses af, at *'im* vexler med *kî* (Rut 1, 17; 1 Sam. 14, 44; 1 Kg. 2, 23; 19, 2) og med *kî 'im* (2 Sam. 3, 35).

VII.

Vielsen (Løftet).

Man træffer ofte i Arabisk, navnlig hvor det drejer sig om Hævn og Krig, en ejendommelig Form for Forsikring, nemlig: Hvis jeg ikke gør saadan og saadan, vil jeg paatage mig dette eller hint. Eller: Jeg vil afholde mig fra dette eller hint, indtil jeg har gjort saadan og saadan. — For saa vidt som man er tvungen til at paatage sig det, som Udtalelsen gælder, har vi her en Ed; Udsagnet er da garanteret af en stærkere Magt. I Virkeligheden foreligger her et saadant Tilfælde, og Forsikringer af denne Form regnes da ogsaa med til Eden i alle *fiqh*-Bøger. — Hvori denne overmenneskelige Tvang bestaar, vil man se, naar man betragter, hvad det er man i Reglen paatager sig ved denne Forsikringsform. Vi vil betragte de to Former, der er repræsenterede ved de to ovennævnte Exempler, hver for sig, og først den anden af dem. Blandt de talrige Exempler skal nogle enkelte nævnes. Da Imru'ulqajs faar Efterretning om, at Asaditerne har dræbt hans Fader, siger han: Vin og Kvinder er mig forment (*harâm*), til jeg faar dræbt 100 Asaditer og afskaaret Pandelokkerne paa 100 (Agh. VIII, 68, 2). Zumajl b. 'Ubajr af Fazâra

¹ Jfr. Gesenius-Kautzsch: Hebräische Grammatik, 28 Aufl. § 149. Den naturligeste Forklaring af denne Brug af Betingelsespartiklerne er vel den, at det oprindeligt er en Ed af den Art, som behandles i næste Afsnit. At en slig Anvendelse forekommer i Jahves Mund udelukker ikke det, da Oprindelsen af Brugen øjensynlig er glemt paa det Trin, som G. T. repræsenterer (se Ges.-Kautzsch § 149 Anm). Ogsaa i Assyrisk er der Exempel paa en Ed uden Eftersætning: „Hvis nogen erfarer noget uden at meddele Kongen det —!“ Behrens: Ass.-bab. Briefe (Leipziger semitist. Studien II) p. 16.

svor ikke at spise Kød, ikke vadske sit Hoved og ikke gaa til en Kvinde, før han fik dræbt Ibn Dâra, der havde smædet hans Stamme (Ham. 193, 12). 'Abbâs b. Mirdâs sværger, at Vand ikke skal berøre hans Hoved eller Legeme til Tvætning, før han har taget Hævn over sin Broders Drabsmand (Agh. XIII, 69, 8). Det samme svor Husajn b. Damdam (Arnold: Septem Mu'allaqât, p. 68, jfr. Agh. IX, 149 f.). — Hvad denne Afholdelse fra Tvætning betyder, ses af Steder, hvor der tilføjes: fra rituel Urenhed (*min ganâbatin*). Saaledes svor Zajd b. Harita efter Kampen med Bnu Fazâra i Wâdi Qurâ, at Tvætning fra rituel Urenhed ikke skulde berøre hans Hoved, før han havde gjort Togt mod Bnu Fazâra (His. 980, 3 f.). Efter Slaget ved Badr aflagde Abû Sufjân det Løfte (*nadr*), at Vand ikke skulde røre hans Hoved og tvætte det for rituel Urenhed, før han havde gjort Felttog mod Muhammed (His. 543). Ifølge en anden Overlevering erklærede han at ville holde sig fra Kvinder og Salving, til han fik Hævn (Vaq. 73). Mekkaneren 'Amr b. 'Abd havde ved Gravkrigen paataget sig et *nadr* og erklæret Salving for *harâm*, til han fik Hævn for et Saar, som tildeltes ham ved Badr (Vaq. 201). Endnu i vore Dage sværger Beduinen, at han ikke vil spise dette eller hint, ikke have Samleje og ikke sove i Teltet, før han har faaet Hævn (Musil 334), eller han sværger ikke at lade sig barbære eller klippe og ikke at have Samleje, før han har hævnnet sig (Musil 365). Og Salm. 132, 1 ff. hedder det om David: Han tilsvor Jahve, aflagde Løfte for Jakobs Vældige: Jeg vil ikke betræde min Boligs Telt, ikke bestige mit Lejes Seng, ikke unde mine Øjne Søvn, mine Øjenlaag Hvile, før jeg har fundet Jahves Sted, Jakobs Vældiges Bostade. — Et Løfte, som ifølge Sagens Natur kun forekommer sjældent i den muslimiske Overlevering, gaar ud paa Afholdelse fra Vin. Durajd b. Al-Simma, der er saaret af Asmâ, siger: Min Haand er visnet!¹: Jeg vil ikke drikke gammel Vin, hvis Døden ikke rammer Asmâ b. Zinbâ' (Agh. IX, 17, 13). Wahriz svor en Ed, at han ikke vilde smage ublandt Vin, før han fik gjort Bytte af Fanger og Kvæg

¹ Eller min Haand visne! (sallat jamîni); se S. 112.

(His. 44, 4). — Endelig er de fleste af de her nævnte Arter samlede i en anden Overlevering end den overfor anførte om Imru'ulqajs' Erklæring ved Faderens Død, idet han ifølge denne udtalte ikke at ville spise Kød, ikke drikke Vin, ikke salve sig med Olje, ikke røre ved en Kvinde, ikke tvætte sit Hoved for rituel Urenhed (*ganâba*), før han havde faaet Hævn (Agh. VIII, 68, 17 f.). I et Scolion Ham. 301 meddeles det os, at man ikke sang, før man havde faaet Hævn. — Betegnelsen for at afgive en saadan Erklæring er *nadara*. Vi plejer at oversætte dette: afgive Løfte, men gengiver dermed kun daarligt det semitiske Begreb. Et Løfte forudsætter to Personer, En, der giver og En, der modtager det; det betegner den enes Tilsigelse til den anden om at ville gøre noget, som stemmer med dennes Ønske. Alle disse Betingelser mangler ved *nadr*: Een Person er nok, og ved sit *nadr* erklærer han oprindeligt ikke at ville gøre noget, men gaar ind under en Tilstand. Vi gengiver det derfor bedre ved en „Vielse“.

Rob. Smith har betegnet Tilstanden som en Tabutilstand¹. Den hedder paa Arabisk *ihrâm* og er navnlig kendt fra Pilgrimsfesten i Mekka. Til de vigtigste Kendemærker ved denne hører Afholdenhed fra Kvinder og fra at lade Haaret klippe². Dertil kommer Afholdelse fra Blodsudgydelse, som imidlertid ikke nødvendig hører med til den viede Tilstand, hvad dens Brug ved Krigen viser³. Endnu kan her nævnes, at det var de syriske Pilgrimme forment at sove i Seng under hele Rejsen, hvormed Wellhausen (Reste 122) sammenstiller den Brug, hvorom His. 128 fortæller, at Homs, naar de var i *ihrâm*, ikke gik ind i Telte med vævede Tæpper (*bajt ša'r*), men kun i Telte med Skind (*bajt 'adam*), og i faste Huse gik de ikke ind ad den sædvanlige Indgang, men brød Vej

¹ Religion p. 254 ff.

² Om dette Træk ogsaa er bevidnet for den arabiske Krigs Vedkommende, ved jeg ikke. Da Abu Sufjân kom hjem fra sin vigtige Expedition i Medina, afskar han sit Haar ved Isaf og Nâ'ilas Gudestøtter ved Ka'baen (Vaq. 324).

³ Formodentlig stammede denne Bestemmelse for Pilgrimmene opr. fra, at de befandt sig paa det viede Omraade, hvor det er naturligt, at Drab var udelukket.

gennem Muren. — I disse Skikke genfinder vi just det samme som man i Eder af den ovenfor nævnte Art paatager sig.

For ret at forstaa, hvorledes man er kommet til at benytte denne Vielsestilstand til edelige Formaal, er det nødvendigt at blive klar over dens egentlige Natur. Wellhausen (Reste 122) opfatter hele denne *ihrâm*-Tilstand som noget sekundært ved *ndr*. Det, som spiller Hovedrollen ved *ndr*, er det Offer, som man plejer at bringe ved Aflæggelsen af Tilstanden. „Der Ihrâm ist nicht der Inhalt des Gelübdes, er ist nur ein dem Gelobenden, damit er allen Eifer an die heilige Pflicht setze, auferlegter Zwang, bestehend namentlich in gewissen beschwerlichen Abstinenzen, die nur mit der Erfüllung des Gelübdes ein Ende nehmen“¹. Jeg tror, at denne Paastand maa vendes om, og Hovedvægten lægges paa Tilstanden, medens Ofret kommer i anden Række. En Betragtning af Forholdene paa Hebræisk vil vise dette.

Paa Hebræisk er den specielle Betegnelse for Paatagelsen af denne Tilstand *'issâr* (Num. 30), men almindeligvis bruges en Betegnelse derfor af samme Rod som det arabiske *ndr*, nemlig i Formen *ndr* ell. *nzr*. Denne sidste Rod forekommer i Ordet *nâzîr*. Den israelitiske *nâzîr* befinder sig til Stadighed i den Tilstand, som andre indgaar for en kortere Tid. Det væsentlige Kendemærke paa Nazirættet er Afholdelse fra Vindrikning og fra at klippe Haaret samt fra Berøring med al rituel Urenhed (Dom. 13, 5; 1 Sam. 1, 11; Num. 6). Om Afholdenhed fra Kvinder hører vi her ikke²; men at den hører med til Tilstanden, fremgaar af, at den spiller en Rolle for Krigeren (1 Sam. 21, 6; 2 Sam. 11, 11), som just befinder sig i den viede Tilstand³ og derved kan nyde de viede Skuebrød (1 Sam. 21). Vi ser saaledes, at den Tilstand *nâzîren* befinder sig i, er identisk med den, som man ved de ovenfor

¹ Den samme Betragtning hos Conybeare i Artiklen vow i Encyclopædia Britannica (1911). Man regner stadig med Forhold, hvor Manden staar over for en eller anden Gud, som Person over for Person. Her drejer det sig imidlertid ikke om Guder, men kun om Kræfter.

² Schwally: Semitische Kriegsaltertümer, p. 62 ff. mener dog, at dette ogsaa maa hævdes for Samsons Vedkommende.

³ Se nærmere herom Schwallys anf. Skrf. p. 46 ff.

omtalte „Løfter“ paatager sig. Men for hans Vedkommende er der ikke Tale om noget Offer, hvilket viser, at det først og fremmest er Begrebet af den viede Tilstand, som er knyttet til Roden *ndr*. Naar man paatager sig denne Tilstand, er det rimeligvis fordi man derved vinder Kræfter. Samson skulde være Naziræer for at kunne frelse Israel fra Filistæerne (Dom. 13, 5), og hans Kræfter er betingede af, at Naziræetet overholdes (Dom. 16, 17 ff.), medens Kræften hos Naziræeren Samuel (1 Sam. 1, 11) ytrer sig mere paa det aandelige Omraade. Derfor paatager man sig det før Krig i Israel, ligesom man under Kampen kunde paatage sig særlige Former deraf for at hjælpe paa Krigslykken (1 Sam. 14, 24)¹, og der er al Grund til at antage, at disse Afholdenhedsцерemonier ogsaa hos Araberne oprindelig har været den selvfølgelige Forberedelse til Krigen, ikke Genstand for særlige Løfter under denne².

Paa det Trin, som den overleverede Litteratur repræsenterer, er imidlertid dette Synspunkt af *ndr*-Tilstanden som en Krafttilstand for en stor Del gaaet tabt. Den betragtes mere som en asketisk Ydelse. Derfor kan der komme „Løfter“, hvor kun det asketiske Moment spiller en Rolle, medens Vielses-synspunktet er traadt i Baggrunden³. Den paatagne Tilstands Betydning er nu hovedsagelig en moralsk. Da den paalægger En ubehagelige Afsavn, ønskes den endt saa snart som muligt og tilskynder derved til at opfylde den Betingelse, man har sat for at afslutte den. Det, som binder En til ikke af afslutte

¹ *Weniqqamti me'o'ejbaj* kan saaledes oversættes regelmæssigt: „for at jeg kan faa Hævn“. Overs.: og indtil jeg faar Hævn . . .“ vilde naturligere kræve en Gentagelse af Propositionen *'ad* (jfr. dog Jes. 5, 8; Ges.-Kautzsch § 112 w).

² Jfr. Rob. Smith: Religion p. 255. Ofrets Betydning er den, at den viede ved det kommer tilbage til det normale Livs Tilstand. Maaske har det udviklet sig af Haarfret, der næppe opr. er et Offer, men kun Nedlæggelsen paa et viet Sted af det viede Haar. Idet Vielses-synspunktet træder tilbage og Tilstanden bliver en asketisk Ydelse faar Ofret en større Betydning som det vigtigste. Her vil Wellhausens Betragtning kunne hævdes. Der finder nu en Sammenblanding Sted mellem den Vielse af sig selv, som ender med Offer, og Vielsen af et Offerdyr, foran hvis Udførelse, der gaar visse asketiske Ydelser; *nedër* paa Hebr. bet. Tilsigelse af et Offer.

³ Saal. naar Jahja b. 'Abdallâh sværger ikke at sove, før Hassan b. Muhammed bringes ham (Tab. III. 553, 8); jfr. for Nutidens Vedk. Musil 365.

Tilstanden, før Betingelsen er opfyldt, er det Moment af Vielsen, som trods Ændringen i Synsmaade stadig er bibeholdt. I samme Øjeblik som man har udtalt at ville paatage sig denne Tilstand, er man bunden af den¹. Hvis man brød den, hjemfaldt man til Forbandelsen, hvorfor en saadan Vielse ogsaa kan paatages som en hypotetisk Forbandelse (1 Sam. 14, 24).

Paa denne Ordets Bindekraft og Slægtskabet med Forbandelsen² beror det, at „Løftet“ er brugbart til Ed. Den ovenfor omtalte Betegnelse for Afholdenhedsløfter, 'issår, hænger rimeligvis sammen med Verbet 'ásar „binde“. Og selve „Løftet“ kaldes Num. 30, 3 en Ed (*šebûâ*). Det gaar med „Løftet“ som med Pagten. Vi har her et Forhold, som er bindende i sig selv; paa et sekundært Trin faar det den Form, at man har svoret at ville paatage sig det, som i flere af de ovenfor anførte arabiske Exempler; men p. d. a. S. har man ikke anset en Ed for nødvendig til at gøre Udsagnet bindende, det betragtes som en Ed i sig selv. Derfor hedder det ofte: N. N. *nadara* dette eller hint, og naar han har fuldbyrdet det: han har indløst sin Ed (Ham. 193, 13; 301, Vers 2). Begreberne „Ed“ og *ndr* er her helt gaaet over i hinanden. I mange Tilfælde vil man nu kunne finde *nadara* i Betydningen: afgive et edeligt Tilsagn. Saaledes især, hvor det drejer sig om Krig; *nadara bihi* betyder: forpligte sig til at dræbe en bestemt Person (Ham. 70, 12. 13). Og den højtidelige Forpligtelse, som man paatog sig før Kampen, og som undertiden har Karakteren af en *baj'a* (jfr. S. 54), kaldes ogsaa „Gelübde“ (Vaq. 120) saa vel som *'ahd* ('Amr: Mu'allaaqa 83 f.). Den, der kæmper tappert, har „indfriet sit „Løfte““ (Vaq. 120) eller „holdt sin Ed“ (Ham. 301: Aldrig saa jeg Folk, som var mere tro mod deres Eder og heftigere i Angreb osv. end vi).

Den anden af de S. 114 nævnte Edsformer, som er fremgaaet af Vielsen, var denne: Hvis jeg gør (eller ikke gør)

¹ Jfr. hertil Rob. Smith: Religion p. 255 f. o.

² Dette Slægtskab ses bl. a. ogsaa deraf, at Roden *ndr* i Assyrisk i Formen *nazâru* betyder forbande og bruges synonymt med *arâru* og *ezêru* (se Delitzsch: HWB. p. 457). Jfr. ogsaa Forholdet mellem det arab. *ihram* og det hebr. *herem*.

saadan og saadan, paatager jeg mig dette eller hint. Her er Løftets bindende Karakter anvendt paa en anden Maade. Medens man i forrige Tilfælde strax paatog sig en Tilstand, som man gerne vilde ud af, og som derfor fremtvang den Handling, man garanterede ved Løftet, ligger det tvingende i denne Sammenhæng i, at Undladelsen af det, man vil garantere, drager ubehagelige Følger efter sig. Det specielt edelige Moment ligger her som der i, at det man paatager sig har en saadan Karakter, at en stærkere Magt tvinger En til i givet Tilfælde at udøve det. Men ifølge Sagens Natur kan disse „Løfter“ ikke faa den absolut tvingende Karakter som den anden Form; thi der drejede det sig om Ens egen Person, medens det her gælder noget uden for En. Edens Værdi afhænger da af, hvor pinlig den Ydelse er, som der er Tale om¹.

Her er først at nævne de Tilfælde, hvor man siger: Mine Kameler er Offerdyr, hvis det forholder sig saaledes (se Freytags Lexikon IV 379 a s. v. *hadjun*). Dette Ord kan man ikke bryde, naar det først er udtalt, thi ved det er Kamelerne blevne viede. Hvis man nægtede at ofre Dyrene, naar Betingelsen er indtraadt, vilde Forbandelsen ramme En, ligesom den rammer den der tager viet Bytte (se S. 73 f.). Denne Vielse bliver da en Ed af saa meget større Styrkegrad, som Tabet af Kamelerne er En føleligt. Hvor denne Ed skal betyde noget, har den derfor i Reglen den Form, at man vier alle de Kameler, man ejer. Saaledes f. Ex. Ham. 667, Vers 3: Jeg sværger og lyver ikke. I modsat Fald tilhører alt, hvad jeg ejer, Allåhs Hus, idet jeg barfodet driver det derhen. — Eller man sætter et meget højt Antal Offerdyr: Al-Muhtâr sværger ved den almægtige Gud osv., at han ikke vil gøre

¹ Man kan ogsaa ved sit Løfte søge at paalægge en anden en Tvang. Det beror da paa den andens Velvilje, om han vil befri En. Til En af de til Medina udvandrede sagde man: Din Moder har aflagt det Løfte, at ingen Kam skal røre hendes Hoved, før hun ser dig, og at hun ikke vil søge Skygge, før hun ser dig; hav Medlidenhed med hende! ‘Umar mente, at hun nok vilde kæmpe sig, naar Lusene plagede hende, og søge Skygge, naar Mekkas Hede brændte; men Sønnen rejste dog, His. 319, 11 f.; jfr. Scoliet til 290, 1 (Wüstenfelds Udg. II p. 90). Suhajl stiller sig ved Ka’baen og sværger at blive der til han faar sin Vilje, His. 753, 4; Vaq. 262. Et Par humoristiske Exempler fortælles Agh. IX 130, 7 ff.; jfr. Agh. XIII 2 infra; XVIII 205, 1 f.

Oprør, og hvis han gør det, skal han give 1000 Offerdyr og slagte dem ved Ka'baens Dør samt frigive alle sine mandlige og kvindelige Slaver (Tab. II 600, 15 f.). Al-Muhtâr er imidlertid lige fra først af bestemt paa at bryde sin Ed og forberedt paa at betale Omkostningerne: Eden sones ved Sonebøden (hvorom senere), Kamelerne afgives, Slaverne frigives, og han er fri.

I det næstsidste Exempel er Eden yderligere skærpet ved den asketiske Ydelse, at vedkommende skal drive Offerdyrene i barfodet Tilstand. Den Slags asketiske Tilsagn er ret almindelige. Man erklærer ikke at ville søge Skygge, ikke tale et Ord til nogen¹, hvis osv. (jfr. S. 118 Anm. 2).

Synspunktet for Ofret bliver i Tidens Løb hovedsagelig det, at man berøver sig en vis Del af sin Ejendom. Dette forklarer os, at der i Analogi med Ofret kan danne sig to Former for Løfte-Ed, hvor væsentlig dette Synspunkt ligger til Grund, nemlig Løfte om Frigivelse af Slaver og Erklæring om Skilsmisse.

Frigivelse af Slaver² nævnes stadig i Koranen som særlig fortjenstlig (Sur. 4, 94; 5, 91; 24, 33; 58, 4; 90, 13) og staar lige med eller snarere over Bispising og Beklædning af fattige eller Faste til Soning af Synder (4, 94; 5, 91; 58, 4 jfr. Buch. II 117). Ligesom man ved glædelige Oplevelser kunde yde et Offer, saaledes forekom det, at man erklærede at ville frigive et vist Antal Slaver. Al-'Abbâs frigav saaledes den Slave, der kom til ham fra Haggâg og lovede at frigive 10 andre (Vaq 290). Et Ord om at ville frigive en Slave har samme bindende Karakter som Tilsigelsen af et Offer; dette gør det brugeligt til Eden. Som ved Ofret afhænger ogsaa her Edens Styrke af, hvor mange Slaver man erklærer at ville frigive. I det ovenfor anførte Exempel paatog Al-Muhtâr sig at frigive alle dem, han ejede. Da 'Umar b. Al-Rabi'a var

¹ Denne Ed er ret almindelig. Inden for Islam er der Enighed om, at man ikke bryder en saadan Ed ved at recitere Koranen, hvad 'Abd al-Qâdir al-Gilânî bruger som Bevis for det hanbalitiske Dogme, at Koranrecitation ikke er menneskelig Tale, men Guds Ord og uskabt som Koranen selv. (al-Ġunja I p. 60 infra).

² Jfr. Juynboll: Handbuch des islamischen Gesetzes 1910 p. 205 ff.

bleven gammel og ansaa Tiden for passende til at lægge Digtekunsten paa Hylden, svor han at ville frigive en Slave for hvert Vers, han i Fremtiden gjorde, hvilket engang kostede ham 9 Slaver (Agh. I 64, 5).

Paa lige Trin med Eden om Frigivelse af Slaver staar Forsikringen om at ville skilles fra sin Hustru, hvis dette eller hint ikke er sandt ell. hvis man ikke gør dette eller hint. Saaledes opfattes det sikkert rigtigt i Kâmil ed. Wright 270 f.¹, hvor det hedder, at denne Erklæring er det samme som, naar man siger: Jeg vil afgive det eller det af mine Ejendele, hvis jeg ikke De to Eder forekommer hyppigt jævnsides, f. Ex. Tab. III 176, 4, 7, hvor Al-Mansûr siger til Muhammed b. 'Abdallâh: Aflæg for mig Ederne ved Skilsmisse og Frigivelse af Slaver (*bi-l-ṭalâqi wa-l-itâqi*). Formen er enten: *ṭalaqtu 'imra'ati* ell. *'imra'ati ṭaliqun* (Tab. III 188, 6). Ogsaa her afhænger naturligvis Edens Styrke af vedkommende Hustrus Værdi for den sværgende. I Buhtûris Hamâsa er der flere Digte, hvor en Bedrager roser sig af at have befriet sig for sin Kreditor ved en Skilsmisseed, der opfattedes som særlig alvorlig (*jamînu ġamsin*), men han havde tænkt paa i hvert Tilfælde at ville skille sig ved hende². Dog maa det betænkes, at det først og fremmest var et pekuniært Spørgsmaal, nemlig efter som vedkommende havde Raad til at anskaffe sig en ny eller ej. En særlig skrap Form faar denne Ed, naar man erklærer alle Hustruer, som man har og som man i Fremtiden maatte tage, for uigenkaldelig forskudt, hvis man osv.³. Dette betyder Forpligtelse til Coelibat ved Edsbrud, en Risiko som ikke vil være uden Virkning for en Araber. — Ifølge de nyere Rejsende er denne Ed meget i Brug i vore Dage og anses for stærkt bindende⁴; *tallaqa* betyder dels „forskyde sin Hustru“, dels „sværge Skilsmisseed“ (Musil 385); en speciel Betegnelse for Skilsmisseeden er *ṭaqan* (Musil 240).

¹ Jfr. Kinship p. 94 f.

² Noeldeke: Beiträge zur Kenntnis der Poesie der alten Araber p. 198 ff.

³ Saaledes i Ederne hos Al-'Umârî, hvorom der tales i næste Afsnit, og hos Jaqûbi ed. Houtsma p. 505 f.; 509 f.

⁴ Jfr. foruden Burckardt, Musil og Jaussen Lane: Manners and Customs I p. 470.

Naar man kommer til en Lejr, og Beduinerne trænger sig om den ankomne Gæst for at nøde ham til at tage ind hos sig, sværger de at ville gøre det ene eller det andet, skille sig ved sin Arm osv., hvis han ikke tager ind hos ham; men den, der sværger at ville forskyde sin Hustru i Tilfælde af Afslag, tager man ind hos (Jaussen 59). Wahabiterhøvdingen Saûd vilde ikke taale denne Ed og lod dem, der svor den, prygle; han bekæmpede nemlig de hyppige Skilsmisser (Burckardt: Beduinen und Wahabiten p. 421).

Til sidst gaar denne Skilsmisseformel over til at blive en Form for Forbandelse, som i det S. 112 citerede Exempel af Indledningen til Tabarî. Saaledes opfattes den ogsaa i de gamle Digte, hvor den undertiden anvendes som Trusel over for Hustruen, for at hun kan tvinges til et eller andet. F. Ex. Ham. 72: „Du er forskudt, hvis du ikke spørger mig, hvilken gæv Rytter din Ægtemand var, da han mødte Sudâ og Hat'am!“ Saaledes siger 'Amir b. Tufajl¹ til sin Hustru, og Scoliet meddeler, at det kan betragtes som en Forbandelse; jfr. Ham. 139.

VIII.

Selvhævdelse og Fortabelse ved Eden.

Vi har i det foregaaende betragtet de forskellige Fænomener i det semitiske Forestillingsliv, med hvilke Eden er beslægtet, og hvoraf den er fremgaaet. Det er hovedsagelig to Fænomener, som ligger til Grund for Eden: Pagten og Forbandelsen. Den første binder, den anden truer med at slaa, hvis det givne Ord ikke holdes i Hævd.

I de arabiske Digte forekommer det ofte, at en Digter eller hans Stamme gennem ham roser sig af aldrig at bryde en Ed. Exemplerne herpaa er talrige. 'Ariq siger til 'Amr: Hvis

¹ Muhammeds Samtidige, Guds Fjende (Vaq. 153 ff. 362. Buhl: Muh.s Liv 256).

der under edelig Forpligtelse gaves os et Stykke Harekød, vilde vi holde vor Forpligtelse¹ (Ham. 760, Vers 3).

'Amr b. Kultûm roser sin Stamme for, at den bedst værner om Forpligtelsen og mest omhyggeligt holder en Ed, naar den er aflagt (Mu'allaqa 67). Abu Du'aib siger: „Du skal sige, at hun aldrig har erfaret, at jeg har brudt Forpligtelsen eller krænket den Edsforbundne“ (Tåg al-'Arûs s. v. *halafa*). Nogle faldne lovprises for, at de holdt Ord, selv naar de svor paa noget ubehageligt² (*makrûh* Ham. 27); sligt roses den afdøde ofte for i Sørgedigtene (f. Ex. His. 109, 16; 112, 13), ligesom overhovedet Troskab mod Forpligtelsen figurerer saa at sige i hvert Digt, der priser en Mand, ligesom Troskabsbrud (*ğadr*) er noget af det værste, man kan beskyldte en Mand for (His. 447; 516; Ham. 26; 31; 211; 239; 377; 473; 489; 780). „Den ædle Mand undgaar *ğadr*, selv om hans Maaltid om Aftenen er „Malken“ af tappet Blod“³ (Ham. 645). En Mand erklærer derfor: „Jeg sværger en Ed som en Mand af min Slægt, og den lyver ikke, og i en Ed, som en sanddru udtaler, er der ikke Bedrag“ (Agh. XII, 15 infra), og Kutajjir skildrer en Mand som „en Person af faa Eder⁴, som holder det han sværger paa, og hvis han ubevidst kommer til at udtale en Ed, bliver den holdt“ (citeret f. Ex. Lane s. v. '*alijja*)⁵.

Hvis vi i den foregaaende Fremstilling havde udtømt alle de psykologiske Momenter, som er til Stede i Eden, vilde

¹ Eller det betyder: Selv om der ved Pagtslutningen med os kun gaves Harekød (og ikke rigtigt Offerkød) vilde vi dog holde Pagten. Tilføjjelsen: „og denne Pagt har du rigtigt indgaaet“, kunde tyde paa, at den Opfattelse er den rette.

² Jfr. Salm. 15, 4.

³ Under Hungersnød tappede man Blod af Kamelens Hals, kogte og spiste det.

⁴ Hassan b. Tabit siger til den elskedes Pris, at hun „ikke er hastig til at sværge“. (His. 522, 9). Derimod har Ka'b b. Zuhajr gjort slette Erfaringer: „Hun holder ikke den Forpligtelse, hun har paataget sig, bedre end Sien holder Vandet“. Iøvrigt har man ikke taget Elskovseder alt for alvorligt (Ham. 575, sidste Vers; hvad det vil sige, at der ikke gives Eder for farvede Fingre, ved jeg ikke) — her som andetsteds (se Hirzel: Der Eid p. 62).

⁵ Jfr. endvidere om Troskab mod Eden Quatremère: Les asiles p. 323 ff.; Noeldeke: Beiträge p. 80; El Mustatraf par Rat I, 617 f., 627 ff., 677; 760 f.

disse citerede Steder synes at være Vidnesbyrd om Edens Forfald. De kunde betyde, at Troen paa de overmenneskelige Kræfters Virksomhed, hvorefter Edens Betydning betingedes, nu var mindre stærk. Digteren priser sin Stamme for, at den holder Ord; dette er noget moralsk. Men hvor de omtalte Forestillinger er levende, kunde det synes, som om der intet moralsk eller umoralsk var ved Eden. Der lægges ved denne en truende Fare over En, og man holder sit Ord for at undgaa denne Fare, af Frygt for at skade sig selv. Der er da intet at rose sig af. For at forstaa Betydningen af de omtalte Steder maa vi imidlertid gøre os to Ting klart. For det første, at denne Skelnen mellem det moralske og en rent udvortes Skade er Semiten fremmed, hvilket bl. a. fremgaar af Forbandelsens Forhold til Æren, som vi ovenfor har set det. Men for det andet maa vi gøre os klart, at det at tale Sandhed ikke betyder ganske det samme for de gamle Arabere som for os. Sandheden er for os et abstrakt Begreb — Udsagnets Overensstemmelse med Kendsgerningen — og for os er det en almen Pligt at tale Sandhed — ogsaa med en abstrakt Begrundelse: for Sandhedens egen Skyld. Denne Betragtning ligger den gamle Araber ganske fjernt. For ham drejer det sig altid om noget bestemt, konkret, og hvad der er det afgørende: Sandheden ses ikke blot i Forhold til Kendsgerningen, men i Forhold til Personen.

Det drejer sig ved Eden enten om et Løfte eller om at konstatere en Kendsgerning. At holde sit Løfte er et Udtryk for Magt. Den rige og mægtige Scheich, der har Lykken med sig, Beduinens Ideal, lægger sin Magt og sin Ære mest karakteristisk for Dagen derved, at han holder de — helst store — Tilsagn, som han har givet. Ingen holder sine Tilsagn som Allâh (Sur. 9, 112), hvilket ikke betyder, at han føler sig bunden af sit Ord — hvad Allâh netop ikke gør; thi Allâh er ikke bunden af noget, hvad bl. a. Begyndelsen af samme Sure er et slaaende Vidnesbyrd om; men det betyder, at Allâh har Evne til at fuldføre den i Tilsagnet udtalte Vilje. Deraf kommer det, at en Stamme saa ofte priser sig for sin *wafâ*, Opfyldelse af den paatagne Forpligtelse, og det er

denne Form for Sandhed, som spiller den største Rolle ogsaa i Koranens Formaninger¹.

Forholdet mellem Sandhed og Magt er os i denne Form ikke uforstaaeligt; vi fatter ogsaa, at Sandheden ikke er noget absolut, men at der er Grader i den, efter som man har større eller ringere Magt til at udøve det tilsagte fuldtud eller kun tilnærmelsesvis.

Fjernere ligger det os, at det samme Forhold mellem Sandhed og Magt bestaar, hvor Talen er om at konstatere noget foreliggende. Men vi maa her betænke, at det altid drejer sig om konkrete Tilfælde, hvor en Interesse spiller med. To Stammer eller Slægter er uenige om, hvorvidt et Medlem af den ene er dræbt af et Medlem af den anden, saa den første Stamme kan kræve Blodhævn af den anden. Vi forstaaer, at Sandheden ogsaa her ses i Forhold til Personen. Det at tale sandt vil sige at have Ret. Men dette er for en meget stor Del et Magtspørgsmaal. Den mægtige har altid Ret. Derfor er Sandheden heller ikke i denne Form noget absolut; ogsaa her er der Grader i Sandheden, saa den ene Part kan hævde, at dens Paastand er mere sand end den anden Parts. Som der er Grader i Magten, saaledes ogsaa i Sandheden. Et typisk Vidnesbyrd herom haves i en Tradition, der henføres til Ibn 'Abbâs (om Foranledningen til Sur. 5, 105): En Sahmit drog ud med Tamîm Al-Dârî og 'Adî b. Baddâ. Sahmiten dør saa i et Land, hvor ingen Muslim var til Stede (altsaa ingen, hvis Vidnesbyrd havde Gyldighed). Da de to Rejsefæller bragte hans Efterladenskaber tilbage, savnedes der et Bæger af Sølv med indlagt Guld. Profeten paalagde da de to en Ed (om at de ikke havde tilvendt sig det). Men kort Tid efter blev Bægeret fundet i Mekka, og Ihændehaveren erklærede at have købt det af Tamîm og 'Adî. Da gik to af de Mænd, der stillede Krav om Bægeret, hen og svor: Vort Vidnesbyrd er mere sandt (*'ahâqqu*) end deres². — De to

¹ Sagen kan ogsaa ses fra et andet Synspunkt, nemlig fra dens Side, hvem Tilsagnet er givet; han har ved Tilsagnet faaet et Krav paa En. Hensynsfuldhed mod ham byder derfor, at man holder sit Løfte. Dette Synspunkt er det fremherskende i Koranen.

² Jfr. Reste p. 189.

Mænd aflægger her Ed om en Sag, de ikke selv har været Vidne til. Saaledes sværger Stammefæller for hinanden om Ting, de intet ved om. Det er for dem en ren Interessesag, ikke et Spørgsmaal om, hvad der i og for sig er rigtigt. Som den enkelte kan tale mere sandt, naar han hæver sig i Magt, saaledes bliver en Ting mere sand ved at mange samtidig forsikrer den. Dette er Principet ved *qasâma*, en Edsbrug, der senere vil blive beskrevet. Da 'Abdallâh b. Mus'ab i den neden for anførte Fortælling (se S. 133) har afgivet sin falske Ed og sender Bud til 'Abbâs for at denne skal hjælpe ham, er der ikke Tale om en rent udvortes Støtte; thi han er jo friet ved sin Ed, men om en Støtte over for den Magt, ved hvilken han har svoret. Naar de 'var to om det, blev det bedre. Men 'Abbâs turde ikke yde ham den Støtte, Risikoen var for stor.

I det gl. Test. findes det samme nøje Forhold mellem Magt og Sandhed. Ogsaa her er, i alt Fald for visse Skrifers Vedkommende, Magt og Lykke, Ret og Sandhed Begreber, der ikke kan stride mod hinanden. Den stærke har just i sin Magt et Bevis paa, at han har Ret. Begge Begreber er forenede i Roden *šdq*¹. Dette Ord udtrykker som Verbum i Qal Nuancerne: være som man skal (Job. 4, 17; 15, 14; 22, 3; Salm. 143, 2 o. a.), have Ret, konstatere dette og faa det anerkendt (Jes. 43, 9. 26; Job. 11, 2; 40, 8), samt faa Magt over sin Modstander (Jes. 45, 25). Et Menneske kan ikke faa Ret over for Gud (skønt han efter menneskelige Love har det), fordi Gud er stærkere (Job 9, 2; 42, 1. Noget af det samme ligger i det ovenfor citerede Salm. 143, 2). De samme Nuancer mellem Sandhed, Ret, Sejr, Magt kan konstateres for de andre Verbalformers og de afledede Substantivers Vedkommende.

Denne Opfattelse af Sandheden er vigtig for vor Forstaaelse af Eden. Det er nemlig ikke alene den ovenfor omtalte Pralen af, at man holder sin Ed, der peger henimod en anden Opfattelse af Eden end den, vi hidtil har konstateret.

¹ Se især Kautzsch: Ueber die Derivate des Stammes *šdq* im alttestamentl. Sprachgebrauch 1881 og Buhls Lexikon s. v.

— Vi saa, at der i de assyriske Eder ofte nævntes en Række Guder, som i givet Tilfælde skulde ramme den sværgende. Men naar Araberen sværger ved sine Fædre, da kan Meningen ikke være, at han paakalder disses Straf i Tilfælde af Edsbrud. Det er kun i den første Tid efter Begravelsen, at den afdøde Slægtning virker som farlig. Ahnerne hører med til Slægten og holder med den. Betragtningen er da her en anden. Araberen finder sig i sin allerhøjeste Selvbevidsthed, naar han føler sig i Samfund med Ahnerne. I Samfølelsen med dem føler han al sin Ære og Styrke potenseret, thi de repræsenterer det der bærer Stammens Liv, og dermed det Grundlag, hvorpaa hele hans Existens hviler. Dette maa vi nu bringe i Sammenhæng med det, der før blev sagt om Sandhedsbegrebet. Jo mere Styrke en Mand kan give sig, des mere sandt taler han. Ved at gøre sig sine Ahner nærværende, potenserer den sværgende sig op i et andet Plan, hvor hans Ord har større Vægt, end naar han taler som en almindelig dødelig.

Her staar vi da ved en ny Forstaaelse af Eden ved Siden af de allerede fremstillede: som en kraftig, potenseret Udtalelse, der just fordi den er kraftigere er mere sand end almindelige Ord¹. Paa denne Maade forstaa vi et Fænomen, som vanskeligere forklares ud fra de tidligere behandlede Opfattelser af Eden, nemlig den Extase, som undertiden forekommer ved Edsaflæggelsen². Ved denne Ed skruer den sværgende sig op til at tale Ord, der egentlig er overmenneskelige. Han sætter alle de Værdier, han har i Livet, ind paa dette Ord, men derved sætter han dem ogsaa paa Spil. Dette er den anden Side af Sagen, som giver hans Ord en særlig

¹ Jfr. hertil S. 111 f. For de arabiske Filologer er Eden netop en stærk Bekræftelse, om end Absolutheden under Islams Paavirkning er gaaet af den. Den hypotetiske Selvforbandelse anerkendes derfor ikke som en rigtig Ed; thi i en stærk Bekræftelse kan der ikke være stillet Betingelse. Dog, siges det, har den Karakteren af en Ed. Den udtalte Forbandelse ophæver Betingelsen. „Hvis det, du har hørt om mig er sandt, da forbande mig osv.“ er i Virkeligheden det samme som: „Det, du har hørt om mig, er visseelig ikke sandt“ (Tebrizis Scolion til Ham. 69, V. 1).

² Jeg kender intet klassisk Bevissted derfor, men nyere Rejsende beretter derom, Landberg: Arabica V, 141 f.; Musil 338 f.; Jaussen 188 f. Landberg fortæller om Sang og Geværsalver, der yderligere hidser Gemttet.

Vægt. Bagved lurer Forbandelsen, nemlig i dens alleryderste Form. I et foregaaende Afsnit saa vi Forbandelsen anvendt som Ed, idet den eventuelt vil ramme den sværgende med denne eller hin Skade, eventuelt ogsaa Døden. Men her er der kun Tale om Forbandelsen i den absolute Form: den fuldstændige Berøvelse af alt det, som bærer Ens Liv¹. Denne Ed er derfor den frygteligste af alle.

Det er ikke let i hvert Tilfælde at analysere en Edsceremoni og sige, om denne eller hin Forestilling ligger til Grund; der-til mangler vi ogsaa i Reglen Materiale. Men ligesom de hin-anden egentlig modsatte Forestillinger ved Pagts-Eden og Forbandelses-Eden sammenblandes, saaledes vil man sikkert ogsaa kunne finde Momenter af den her fremstillede Opfattelse af Eden blandede med de andre Forestillinger.

Efter det foregaaende kan vi til denne Art af Ed først regne Eden ved Fædrene. Den udsiger, blot i stærkere Form, det samme som denne: Jeg sværger en Ed som en Mand af min Slægt, og den lyver ikke (Agh. XII 15; jfr. S. 124). Eden ved Fædrene kan have denne Form: „Jeg tilhører ikke den, til hvem min Herkomst henføres (min Ahnherre), hvis“ osv. (Ham. 652), eller: „Jeg har ingen Moder eller Fader, hvis dette er Tilfældet“ (Ham. 321, 7); eller den kan blot være forbunden med Sværgepartiklen *wa*: *wa'abi*, *wa'abika* (f. Ex. His. 10, 15; 11, 13)², *wa'abihi* eller *la'amru 'abika* (Ham. 338, Vers 5; 'Antaras Mu'allaqa 7). Samme Betydning har antagelig *wagaddika*, egl. „ved din Bedstefader“ d. e. din Ahnherre³ (f. Ex. Tarafa Mu'allaqa 58; Tab. II 110, 1). Man

¹ For saa vidt Eden forholder sig til en Guddom, bliver dennes Stilling forskellig efter som Eden opfattes paa denne Maade eller som i Afsnit VI. Her er det Guddommen som den, der bærer Ens Liv, og som man siger sig løs fra. Der som den, der bringer ondt over En. Forskellen mellem Gudens Stilling i de to Edsformer svinder imidlertid ind, naar hans Magt er bleven saa altomfattende, at det ogsaa her er ham, som i givet Tilfælde udøver Exekutionen.

² Sagt af en Fader til sin Søn i Goldziher: Mu'ammarrûn (Abh. II p. 63, sidste Halvdel).

³ Som bekendt kan det ogsaa oversættes „ved din Lykke“, hvad Wellhausen Reste 185 Anm. 2 foretrækker. Noeldeke oversætter i sine Beitræge 187 „bei deinem Grossvater“, men opgiver det i ZDMG. XLI 723. Goldziher fastholder det, Studien I p. 229. Det bruges endnu i vore Dage (*wa giddi*) og opfattes som en Ed ved Ahnerne (Musil II¹ 34).

sværger ved sin Ahnherres Grav¹. Saaledes sværger Kulajb af Taglib Wâ'il *wa'anşâbi wâ'ilin* „ved Wâ'ils Gravstene“ (Ham. 421 i. m.). Samme Ed sværger Gassâs af Bakr Wâ'il (ibid. L. 11 f. n.) og dennes Fader (Ham. 423, 1. 4). Naar Gassâs Ham. 422, 9 f. n. siger *wa'anşâbi 'ijâlin* er Ijâl formodentlig en anden Form for Wâ'il². Betydningen af Eden ved Fædrene ses bl. a. af, at Islam forbyder den; Profeten dadlede 'Umar engang, da han anvendte den. Ikke desmindre forekommer den oftere³.

En anden Maade at sværge ved sin Stamme paa forekommer i Eden ved Stammens Krigsraab (se herom Goldziher: Studien I, 61; Rob. Smith: Kinship 44 Anm.), eller ligefrem „ved Slægtskabet“ (Ham. 254 i. m.).

I denne Sammenhæng kan nævnes de Tilfælde, hvor man sværger ved sig selv eller sit Liv. Man siger *binafsi* (Ham. 396), men endnu hyppigere *la'amri* (Zuhajrs Mu'allâqa 34), *la'amruka* (ibid. 42) eller *'amraki* (Goldziher: Mu'ammârûn p. 63)⁴. Et Par Steder forekommer det med en Tilføjelse, som viser at Eden har den her angivne Karakter, nemlig „og mit Liv er ikke noget ubetydeligt“ (Ham. 643, 1 f. n.; 646; Nâbiga 17, 16). — I disse Formler er den positive Form det karakteristiske. Man fremholder det, som man føler sin Existens i og derfor ikke kan miste uden at gaa til Grunde. Formen kan ogsaa nærme sig noget mere til den simple Forbandelses-Ed, f. Ex. Ham. 67: „Jeg lader min Rigdom⁵ fare og vender mig fra de ædleste og møder mine Gæster med gnavent Ansigt“ (hvis jeg ikke angriber Ibn Harb). Kommentaren siger (p. 68), at dette er en særlig fornem Ed. Den sværgende sætter nemlig her alt det, som giver hans Liv Værdi, paa Spil.

¹ Jfr. Goldziher: Studien I p. 239.

² og ikke Navnet paa en os ukendt Gud, som det antages i Noten hos Noeldeke: Delectus p. 40.

³ Saal. f. Ex. His. 793, 7 i 'Abdallâh b. Rawâhas Mund, skønt han just har været saa bekymret for sin Sjæls Frelse. Selv i Profetens Mund forekommer denne Ed.

⁴ Se om disse Formler S. 17. En Mellemtning mellem Eden ved sig selv og Eden ved Slægten haves i en Formel som denne: „De tilhører dig, (saa sandt) jeg er Søn af Hind (Tab. II 69, 7).

⁵ egl. Haarfyldte.

Den Stilling som Stammen og Fædrene indtager for den gamle Araber, indtager Religionen for Muhammedaneren. „Islam er min Fader, jeg har ingen anden Fader end den“, hedder det¹. Parallel med Eden ved Fædrene er derfor her Eden ved Religionen. Den har den Form, at man siger *wadîni* (Agh. XII, 124, 11), eller som Muhammed engang sagde: „Hvis jeg ikke hjælper Bnu Ka'b, som jeg hjælper mig selv, da hjælpe Gud ikke mig“ (Vaq. 332). Det forekommer ogsaa i den Form, at man i givet Tilfælde siger sig løs fra Religionen, f. Ex. Tab. III, 106, 1 f.: „Jeg tilhører ikke Al-'Abbâs, og jeg er løst fra Muhammed, hvis“ osv. — Den islamiske Religion samler sig i den fuldkomne Afhængighed af Gud; Mennesket er intet ved egen Kraft, men kun ved Guds Kraft. Den islamiske Fromhed finder derfor sit særlige Udtryk i Formler som: Vi tilhører Gud, og til ham vender vi tilbage *'innâ lillâhi wa'innâ 'ilajhi râgi'un* Tab. III, 44, 9; 108, 14; 111, 8; 116, 5; 168, 13) eller: Der gives ingen Kraft og Styrke uden ved Allâh (*lâ ḥawla walâ quwwata 'illâ billâhi* Qastalâni IX, p. 422 f. n.). Den frygteligste Ed er derfor den, hvorved man sætter dette Forhold paa Spil og siger sig løs fra „Allâhs Kraft og Styrke“. Et interessant Exempel herpaa fortæller Tabarî (III, 616 ff.). Det skal her gengives:

Isâ b. Ga'far beretter ifølge Al-Dabbî: Da jeg i Dag var hos de troendes Behersker, Hârûn Al-Rašîd, lod han Jahja b. 'Abdallâh ('Aliden, der havde rejst Dajlamiterne, men nu var i Hârûns Vold) føre for sig i Lænker. Hans Fjende Bakkâr b. 'Abdallâh, der stammede ned fra Al-Zubajr, anklagede ham for at have rejst Medinenserne mod Hârûn. Denne Anklage besvarer Jahja med at meddele, at dengang da hans Broder blev dræbt under Oprør mod Hârûn, kom Bakkâr og fremsagde et Klagedigt over ham samt tilsagde Jahja sin Støtte, hvis det lykkedes ham at tilrive sig Magten. Bakkâr erklærer dette for idel Opspind og raaber: „Ved Gud, o de troendes Behersker, han foruden hvem der ingen Gud findes („og hele hans falske Ed til Ende“), der er ikke et sandt Ord i det, han siger, og han siger mig Ting paa, som

¹ citeret hos Wright: Arabic Grammar II p. 95 D.

jeg aldrig har sagt". Al-Rasīd henvender sig nu til Jahja: „Han har svoret, har du Vidner, der har hørt denne Klagesang af ham?“ Jahja svarer: „Nej, men maa jeg tage den Ed af ham, som jeg vil?“ Dette tillades. Han vender sig nu til Bakkâr og siger: „Sig: Jeg er løst fra Allâhs Kraft og Styrke og hjemfalden til min egen Kraft og Styrke, hvis jeg har sagt dette!“¹ Al-Zubajriten (d. e. Bakkâr) siger: „O de troendes Behersker, hvad er det for en Ed? Jeg sværger ham ved Gud, foruden hvem der ingen Gud er til, og han vil lade mig sværge ved noget, som jeg ikke ved, hvad er.“ Men Jahja bemærker hertil: „O de troendes Behersker! Hvis han virkelig taler sandt, kan han dog ikke have noget imod at sværge den Ed, jeg paalægger ham.“ Hârûn giver ham Ret og siger til den anden: „Sværg ham Eden, vé dig!“ Da sagde han: „Jeg er løst fra Allâhs Kraft og Styrke og overgivet til min egen Kraft og Styrke“ — men her stoppede han op, og, berettes det, han skælvede og rystede for Eden og raabte: „De troendes Behersker! Jeg ved ikke, hvad det er for en Ed, han kræver af mig. Jeg har svoret ham ved Gud den Almægtige, som magter alle Ting!“ Men da sagde Hârûn: „Sværg ham Eden eller jeg erklærer dig for at have Uret og straffer dig!“ Da, fortælles det, udtalte Bakkâr: „Jeg er løst fra Allâhs Kraft og Styrke og hjemfalden til min egen Kraft og Styrke, hvis jeg har sagt det!“ Derpaa gik han bort fra Hârûn. — Denne Beretning slutter med at meddele, at Allâh slog ham med Apoplexi, saa han døde paa Stedet. Naturligvis er Døden ikke det eneste, hvorved han maa bøde. Ved at sige sig løs fra Gud har han ogsaa sikret sig en Plads i Helvede, selv om det ikke direkte meddeles². Denne Maade at omkomme paa var saa forfærdelig, at vi forstaa Isâ b. Ga'fars Meddelelse, at der iblandt Al-Zubajriterne, d. e. Bakkârs Slægt, herskede en anden Tradition om dennes Endeligt, nemlig at

¹ 'anâ barî'un min hawli llâhi waquwwatihi muwakkalun 'ilâ hawli waquwwati 'in kuntu qultuhu.

² Iflg. en anden Beretning (Masoudî: Les prairies d'or VI p. 296 ff. af Pariserudgaven) blev han sort som Kul, hans Legeme svulmede op, og Graven vægrede sig ved at modtage hans Lig — den kastede det op gennetagne Gange.

han blev forgiven af en skinsyg Hustru, fordi han viste en Slavinde for stor Interesse.

Tabarî meddeler ogsaa en anden Version (p. 621), der beretter om en udførligere Fremgangsmaade ved selve Eds-aflæggelsen:

Abû Junus beretter fra 'Abdallâh b. 'Abbâs b. Al-Hassân, at det ikke drejer sig om Bakkâr, men om dennes Fader 'Abdallâh b. Mus'ab, der beskylder Jahja for at stifte Oprør mod Hârûn. Edsaflæggelsen foregaar nu saaledes: Jahja foretager en *ṣalât*, bestaaende af to *rek'a*, lader saa 'Abdallâh gøre det samme og derpaa udtale Velsignelsesformelen over Profeten. Dernæst griber han med sin højre Haand 'Abdallâhs højre og siger: „Allahumma! Hvis du ved, at jeg har opfordret 'Abdallâh b. Mus'ab til Oprør imod denne (og han lagde sin Haand paa ham og pegede paa ham¹), saa straf mig og kast mig bort fra dig og overgiv mig til min egen Kraft og Styrke; i modsat Fald overgiv ham til hans egen Kraft og Styrke og straf ham og kast ham bort fra dig! Amen, o Verdens Herre!“ hvorpaa 'Abdallâh tilføjede: „Amen, o Verdens Herre!“ Jahja byder saa 'Abdallâh paa sin Side fremsige den samme Formel, hvad han ogsaa gør. — Jahja føres nu tilbage til sit Fængsel i en Fløj af Slottet, og 'Abdallâh gaar hjem. Beretteren 'Abdallâh b. 'Abbâs og hans Fader 'Abbâs, der har overværet Scenen, gaar ogsaa hjem. Faderen er skrækslagen. Kort efter kommer der en Slave fra Al-Zubajriten 'Abdallâh for at bede Al-'Abbâs komme til ham. 'Abbâs forstaar, at Hensigten er, at han skal støtte Menederen. Da han derved vilde miste sin Naade fra Profeten, tør han ikke og sender i sit Sted Sønnen 'Abdallâh, vor Fortæller. Men ikke saa snart kommer denne til Menederens Hus, før Kvinderne kommer ud med Sørgegebærder: med udslagne Haar og slaende sig for Brystet. Da Manden var kommen hjem, havde han raabt: Min Mave! min Mave! og var derpaa død.

Denne Version har det forud for den første, at den mere end denne lader os se den positive Side af denne Edsform.

¹ Det maa forstaas saaledes, at han lægger Haanden paa 'Abdallâh og peger paa Hârûn.

Det er ikke blot det, at man eventuelt siger sig løs fra sin Religion, men man afgiver sin Udtalelse just som Udøver af denne Religion og i den Kraft, hvormed den kan fylde sine Tilhængere. Dette finder sit Udtryk i de gudstjenstlige Øvelser, som foretages før Erklæringen. Iøvrigt er der noget i Fremgangsmaaden, som minder om *li'ân*-Ceremonien (se S. 110). Naar den ene Part holder den anden i Haanden, virker det stærke Ord end mere umiddelbart paa den anden, som det jo ogsaa gælder.

Hos *Mas'ûdi*¹ støttes denne Edsforms Kraft paa en Tradition fra 'Alî, ifølge hvilken Profeten sagde: „Ingen sværger denne Ed falsk, uden at Allâh fremskynder Straffen over ham inden tre Dage².“

Paa karakteristisk Maade findes denne Edsform i de af Ibn Fadl Allâh Al-'Umârî anførte Edsformeler, som under Mamluksultanerne var i Brug for hans Embedsmænd af alle Religioner i Riget. Hver Religions Bekendere nævner alle de mest karakteristiske Træk af sin Religion og siger sig i Tilfælde af Brud paa Troskaben løs derfra³. Samme Edsform foreligger hos Jaqubî (ed. Houtsma) I 505 f.; 509 f.

En Forening af den islamiske og den gammelarabiske Ed forekommer, naar man sværger „ved Allâh og Slægtskabet“ (Agh. IX 130, 12; Tab. I 1396, 11, jfr. Sur. 4, 1), hvormed kan jævnføres Beduinernes Brug i vore Dage at sværge ved Æren og Religionen (Jaussen 169)⁴.

Hos Israeliterne forekommer ogsaa Eden ved Slægten, som vi fandt karakteristisk for denne Edsform hos Araberne. Dette betyder nemlig den Gen. 24, 2 f.; 31, 53 forekommende Ed (se næste Afsnit). Den, som bryder denne, er dermed

¹ se S. 132 Anm. 2.

² Smstds. meddeles en anden Form af denne Tradition, hvor det hedder, at hvis man priser Allâh i sin Ed, da undser han sig ved at fremskynde Straffen; men siger man sig løs fra ham, fører han Straffen over En inden tre Dage. Denne Forklaring er ægte arabisk, men ganske meningsløs. Ved Løssigelsesformelen priser man faktisk ogsaa Allâh.

³ Al-'Umârîs Værk hedder: Kitâb al-ta'rif fi-l-mustalah al-sarîf. Det er trykt i Kairo 1312; endv. Cod. Lugd. Warner 352 og Cod. Lips. Vollers 659.

⁴ Man kan ogsaa sværge ved noget andet kært, selv om det just ikke er alt, man derved sætter paa Spil, f. Ex. over for en Rejsefælle kan en Mand sværge ved deres Rejsefællesskab (Ham. 40 over Midten).

udelukket fra Stammen, hvilket, som vi har set, netop er Grundbetydningen af *'arar*. En saadan Ed er derfor „en stor Ed“ (Dom. 21, 5). — Som hos Araberne sværger man ogsaa ved sit Liv og sit Hoved¹. Eden ved Hovedet forekommer ogsaa hos Babylonerne (se S. 16).

Som Fædrene repræsenterer det paa Slægten og Stammen grundede Samfund, saaledes er Statssamfundet legemliggjort i Kongen. Løses man fra Kongen, er man løst fra Staten. Gen. 42, 15. 16 sværger Josef i sin Egenskab af Ægypter ved Farao. Denne Ed skal endnu paa Ibn Ezras Tid (c. 1170) have været almindelig i Ægypten, anvendt paa Chalifen². Hos Babylonerne og Assyrerne er denne Ed ganske almindelig. Man sværger ved Kongen og den stedlige Guddom³. Denne Ed forekommer i G. T. i Tiltale til Kongen selv. „Ved Jahve og dig selv!“ siger David til Saul 1 Sam. 23, 26; jfr. 17, 55; 2 Sam. 11, 11; 15, 21. Men det er et Spørgsmaal, om man tør betragte disse Steder som Vidnesbyrd om den specielle Ed ved Kongen. Dog har de ogsaa i denne Sammenhæng deres Interesse. Formelen er dannet ved *haj*, altsaa egentlig „ved dit Liv“. Dette betyder ikke: Lige saa sandt som det er, at du lever, lige saa sandt osv. En saadan rent abstrakt Sammenligning vilde intet garantere og derfor ikke være nogen Ed. Den egentlige Betydning er, i Analogi med Formelen „ved mit Liv“ denne: Jeg er løst fra dig osv. Men det er ikke blot over for Kongen, man siger „ved dit Liv“. Hanna siger det til Eli (1 Sam. 1, 26), David til Jonatan (1 Sam. 20, 3), Elisa til Eliija (2 Kg. 2, 2). Det er blevet en Form, under hvilken man udtrykker den Ærbødighed og Hengivenhed, man nærer for den anden⁴.

Som Babylonerne sværger ved Kongen, saaledes sværger de ogsaa ved deres Gud, dels ved Byens Guddom, dels ved Landets. Det er de Magter, paa hvilke Samfundet er grundet.

¹ Jfr. Goldschmidt: Der bab. Talmud I, Traktat B^erakôt 3 a, 19. Se S. 17 f.

² Se Rosenmüller: Das alte und neue Morgenland I 1818 p. 200 f.

³ Se Kohler & Ungnad: Hammurabis Gesetz og Meissner: Altbab. Verträge, passim.

⁴ Ogsaa hos Araberne sværger man ved dens Liv, som man taler til (Agh. V 91, L. 4. f. n. og 110, 24).

I Israel er det Jahve, man sværger ved. Ingen Israelit vilde falde paa at hævde, at Jahve er den eneste, der kan ramme En med Forbandelsen. Det kan ikke blot andre Guder, men ogsaa alle de dæmoniske Kræfter. Der er derfor megen Sandsynlighed for, at der ogsaa her til Grund for Eden ligger den samme Anskuelse som fandt Udtryk i Eden ved Fædrene og de anførte arabiske Formeler. Idet man sværger ved Jahve, sætter man sit Forhold til ham paa Spil. Naar man kun maa sværge ved Jahve, betyder det, at han er den eneste, af hvem vedkommendes Existens er helt afhængig, d. v. s. den eneste, man anerkender som sin Gud. Lige saa naturligt er det derfor, at andre Folk sværger ved deres Gud, det ene udelukker ikke det andet.

Paa den Maade bliver det at sværge ved en Gud et særlig karakteristisk Udtryk for det Forhold, man staar i til ham, og det kan hedde: Jahve din Gud skal du frygte, og ham skal du dyrke, og ved hans Navn skal du sværge! (Deut. 6, 13; 10, 20). „I som sværger ved Jahves Navn“ bruges som Betegnelse for dem, der dyrker ham Jer. 44, 26 (= Judæerne); 48, 1; Salm. 63, 12. At Jahve skal antages af andre Folk som deres Gud udtrykkes ved, at de skal sværge ved ham (Jer. 12, 16). Fem ægyptiske Byer skal „paa hin Dag“ tale Kana'ans Tungemaal og sværge ved Jahve Seba'ôt, d. v. s. blive Israeliter (Jes. 19, 18). Hos D. Jes, som forkynder Alverdens Underkastelse under Jahve, faar denne Underkastelse et Udtryk som dette: Hvert Knæ skal bøje sig for mig og hver Tunge sværge ved mig (Jes. 45, 23). At sværge ved andre Guder er det særlige Udtryk for Frafald fra den jahvistiske Religion (Jer. 5, 7; Hos. 4, 15; Am. 8, 14; Zef. 1, 5). Paa lige Trin med Frafaldet staar det at sværge falsk ved Jahve; thi derved frasiser man sig netop Forholdet til ham som sin Gud. Forbud og Advarsel mod at sværge falsk staar derfor i umiddelbar Tilslutning til Forbudet mod Afgudsdyrkelse (Ex. 20, 7, jfr. Jer. 7, 9).

Svarende til dette Forhold er Grundsætningen i Islam, at den, der sværger, kun maa sværge ved Allâh.

IX.

Ceremonier ved Edsaflæggelsen.

Der har allerede i det foregaaende i de forskellige Afsnit været Tale om Edsceremonier.¹ Men de har kun været nævnt som henhørende til en bestemt Opfattelse af Eden, enten ved Pagten eller Forbandelsen. Her skal gives en Oversigt over Ceremonierne ud fra mere almindelige Synspunkter.

For det første skal Eden helst aflægges paa visse Steder². Som vi har set, gælder dette baade Pagten og Forbandelsen, men det gælder ogsaa Eden, hvor den ikke staar i noget direkte Forhold til disse Fænomener. Ogsaa, hvor det gælder at udtale et stærkere Ord end almindeligt er, er det naturligt, at dette bedst foretages paa et Sted, hvor særlige Kræfter har hjemme. — Som de gamle Arabere siges at have aflagt bindende Løfter ved Zemzembrønden (His. 93, 16), saaledes aflagde de ogsaa højtidelige Eder i Ka'baens Nærhed. Under Kredsning om Ka'baen sagde Qura'itterne: Ved Al-Lât og Al-'Uzzâ og ved Manât, den tredje dertil (Reste 34; jfr. Sur. 53, 19 f.). Man svor „mellem Safâ og Marwa“, et andet Udtryk for det samme (His. 317, 18). For at gøre Berøringen inderligere har man lagt Haanden paa den sorte Sten, hvorfor den kaldes *jamînu-llâhi* (Lisân XVII, p. 351)³. Da Qura'itterne svor Jøderne i Hajbar at staa Last og Brast med dem mod Muhammed, gik de om bag ved det Tæppe, der hang over Ka'baen og berørte den umiddelbart (Vaq. 190). Hârûn al Rasîd tog Mekkanerne i Ed ved Ka'baen for at sikre sig deres Troskab mod hans Søn (Tab. III 861, 4 ff.).

¹ Adskilligt Materiale til Edsceremonier i Almindelighed findes hos Richard Lasch: Der Eid, seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvölker, Stuttgart 1908.

² Om Ed paa en bestemt Tid, nemlig efter Eftermiddagsgudtjenesten, se Goldziher i A R W IX, p. 297 ff.

³ B. Afrî mener, at den hedder „Allâhs Haand“, fordi den kyskes som en Konges Haand.

Endnu i vore Dage gælder Eden ved Ka'baen for at være stærk¹. — Naturligvis er Ka'baen ikke det eneste Sted, som gav en Ed Betydning. Man svor paa det Sted, hvor Ens Gud havde hjemme, og hvor hans Støtte var opstillet (Agh. IX 8 *'inda di lhulasaṭi*), og naar det hedder, at man sværger ved „Gudshuset“, behøver det ikke altid at være Ka'baen².

Man sværger nu til Dags paa den *walis* Grav, som man dyrker, idet man lægger Haanden paa Graven³, eller hvis han ligger i Kiste i en Helligdom, da med Haanden paa Kisten⁴. Man sværger samtidig ved den mægtige Gud og den naadige Skaber, hvilket viser, at det, som staar forrest i Bevidstheden, ikke er en Forbandelse, man nedkalder. — I Islam sværger man ofte i Moskeen (Tab. III 33), og indenfor denne særlig paa *minbar*-en, thi denne er i Besiddelse af en særlig Hellighed⁵, og ingen Løgn er saa frygtelig som den, der udtales af en Imâm fra dette Sted (Tab. II, 115, 1 f.). Særlig gælder dette Profetens *minbar* i Medina. Paa den tog Kutajjir b. Al-Salt Ed af Al-Šammâh (Agh. VIII 103, 21), og han tilføjer, at den, der sværger falsk paa det Sted, sikkert gaar i Helvede. Dette støttes paa en Udtalelse af Profeten (Tab. II 92, 18 f.). P. d. a. S. nægter Zajd b. Tâbit at sværge paa *minbar*-en, da Marwân krævede det af ham. Han erklærede sig villig til at sværge, hvor han var, men ikke paa en *minbar*, thi Profeten har sagt: „Dine to Vidner eller din Ed!“ men han har ikke erklæret det ene Sted for ringere end det andet (Buch. II 160). Dette kan naturligvis være Skalkeskjul.

I Israel har det sikkert ligesaa været almindeligt, at man svor i Helligdommen. Det fremgaar af Ex. 22, 6: Hvis En har faaet betroet noget Gods af en anden, og det stjæles, uden at Tyven findes, skal den betroede „nærme sig *hå-^elohim*“

¹ Se Snouck Hurgronje: Mekka II, p. 306.

² Jfr. Reste 91.

³ Se Jaussen 311; Musil 338. 342.

⁴ Landberg: Arabica V 137; jfr. Grethe Auer: Marokkanische Erzählungen, Bern 1904, p. 152 f.; 182 ff.

⁵ Se Becker i Noeldekefestskriftet I, p. 341 ff.

[og sværge]¹, hvis han ikke selv har tilegnet sig det. Om Ed ved Helligdommen har vi ogsaa et Vidnesbyrd Hos. 4, 15: „Gaa ikke til Gilgal og drag ikke op til Bet-Awēn, og sværg ikke ved Jahve“. Da Profeten ikke kan have til Hensigt at forbyde Jahveeden, maa man enten tilføje „i Be'ersēba“² eller forbinde det med det foregaaende: Sværg ikke i Gilgal og Bet-Awēn! Dette sidste giver i Virkeligheden god Mening; thi man sværger kun paa det Kultussted, som man anerkender. Ved at sværge paa disse Steder ved Jahve viser man, at man billiger deres Kultus som en virkelig Jahvedyrkelse.

Hos Babylonerne svor man i Templerne, naar man havde Retsstrid. Under den ideale Tilstand i Gudeas Dage havde man ikke Retsstrid, gik ikke til Sværgestedet, hedder det³. Paa Hammurabis Tid havde man særlige Retsbetjente til at sørge for Ceremoniellets Udførelse⁴. Man svor i vedkommende Guds Tempel (Kohler & Ungnad f. Ex. No. 669. 711. 718). Der synes at have været en bestemt Afdeling af Templet dertil, formodentlig ved Indgangen; thi det hedder flere Gange, at de der skal sværge, sendes til vedkommende Guds „Port“ f. Ex. K. & U. 715 = Meissner: Altbabylonisches Privatrecht 34); de sværger „i den høje Port“ i Šamas'es Tempel⁵ (K. & U. 706; jfr. endvidere 697. 713. 732), „foran Guden“ (K. & U. 34. 696. 723). Dette sidste Udtryk maa betyde: foran Gudebilledet eller Gudeemblemet. Derfor hedder det ogsaa, at de svor „ved Šamas'es Emblem“, ved Nannars, ved Ajas.

¹ Disse Ord er underforstaaede eller udfaldne i M. T. LXX har dem. At her virkelig er Tale om Ed ses klart af V. 10.

² Se Grundene herfor i Nowacks Kommentar.

³ Thureau-Dangin: Sumerisch-akkadische Königsinschriften, p. 69 (5, 5 ff.).

⁴ Kohler & Ungnad: Hammurabis Gesetz. III p. 256.

⁵ I Israel foregaaer som bekendt Retshandlerne i „Porten“, hvad man altid har forstaaet om Byporten. Analogien med de her anførte Exempler kunde tyde paa, at det i Virkeligheden er Tempel-„porten“. I Jerusalem kunde det være den ša'ar bēnē hā'am, som omtales Jer. 17, 19, jfr. Rut 3, 11 (hverken her eller Deut. 17, 5 er der i Virkeligheden nogen Antydning af, at det skulde være Byens Indgangsport). Iflg. 1 Kg. 7, 7 holdes Rettergang i en Hal af Kongeborgen (som stødte op til Templet).

Enlils osv. (K. & U. 74. 694. 695. 708. 715. 716. 735. 742)¹. Et Sted hedder det: „Šamas'es Emblem har han trukket ud“ (*nasâhu* K. & U. 716. 1066). Man har udtalt den Formodning, at det her drejer sig om Ordal: Gudeemblemets var befæstet i Gulvet og skulde trækkes ud, hvilket ikke altid er lykkedes (K. & U. III, p. 258). Dog ligger Tanken om Ordal i denne Betydning fjernt paa dette Sted, hvor der er Tale om en almindelig Skik ved Edsaflæggelsen. Man kunde tænke sig Edsceremonimesteren som Subjekt, saa at Meningen var: han tog Gudeemblemets frem til Edsaflæggelse. Der er nemlig ogsaa andet, der tyder paa, at Emblemernes først maa bringes ind. Det hedder, at disse stiller sig ind i det Lokale, hvor der sværges².

Naar Emblemet er bragt ind, har den sværgende rimeligvis berørt det, som man berører Ka'baen. Gudeemblemets har samme Betydning for Eden som det hellige Sted. Ved Berøringen deraf faar den talendes Ord den Kraft, det skal have. Der kan efter dette næppe være nogen Tvivl om, hvorfor man i alle de semitiske Dialekter bruger lokale Præpositioner som Sværgепartikel. Den Formel, man fremsiger, udtrykker i Ord den Handling, man foretager ved Edsaflæggelsen. Staar man ved Ka'baen, siger man: Jeg sværges ved Ka'baen. Disse Formler bruges da ogsaa, selv naar man ikke befinder sig paa vedkommende Sted. Derfor findes der mange Edsformler, hvor man sværges „ved“ Ka'baen³ (f. Ex. Zuhajr:

¹ At šurinnu betyder Emblem, se Frank i Z A XXII 113. Ungrad overs. „Panier“. Om disse Emblemer se især Frank: Göttersymbole (Leipzig semitist. Stud. II, 2). Šamas'es sædvanlige Symbol er Solskiven, som Sins er Maaneseqlen. B. Landsberger meddeler mig, at sassaru, der har været oversat „Kataster“, men som har Determinativ som Gud (Meissner: Altbab. Privatrecht 105) ogsaa er Symbol for Šamas og betyder: Sav. Jfr. Mercer: The oath p. 10 A. 2; 35 A. 2. 3. Flere Symboler nævnes K. & U. 715 = Meissner 43.

² At irubu (K. & U. 708. 715) er at opfatte saaledes viser Sætningens grammatiske Bygning (B. Landsberger har gjort mig opmærksom paa dette).

³ Ed ved Helligdommen kommer ogsaa i Betragtning ud fra et andet Synspunkt, idet Helligdommen lige saa vel som Guden er en Repræsentant for den Verden af stærkere Kræfter, der ligger til Grund for og bærer den materielle. Denne Ed er for Israeliternes Vedkommende bevidnet i de aramæiske Papyri fra Elefantine (Pap. 32; jfr. Ed. Meyer i Sitzungsbe-

Mu'allaqa 16—17; jfr. Ham. 319, 1, hvor der ikke bruges *bi*, men *wa*). Denne Formel er bevaret, da de muslimiske Filologer opfatter den som en Ed „ved Ka'baens Herre“, en Formel, som ogsaa ofte forekommer (f. Ex. Goldziher: Abh. II, 15. 59). Ligeledes sværger man ved *minbar*¹.

Brugen af Stedpræpositionen ved Gudens Navn er ogsaa let forstaaelig, da man svor foran eller ved (inda), eventuelt i Berøring med Gudens Emblem. Overgangen mellem Lokalpræpositionen og Edspartiklen ses i en Edsformel som „ved de (af Offerblod farvede) rødlige Støtter“ (*anṣāb* His. 534, 16). Man ved her næppe om *bi* er Stedbetegnelse eller Sværgepartikel².

I dette Citat ser vi tillige Ofret nævnt i Forbindelse med Eden. Vi har set, at Ofret er et Led af de Riter, som iagttages ved Pagtslutning og ved Forbandelse. Ved den sidste tydes Ofret undertiden som en symbolsk Forbandelse, en Tydning, som dog maaske er sekundær (s. S. 108). Ofrets Betydning er ved Eden den samme som Stedets: at indgyde Styrke i de udtalte Ord. Om et saadant Edsoffer hører vi Ham. 423, 15: Gassās'es Stammefæller sværger paa en slagtet Kamels Blod at kæmpe for ham, da Faderen vil udlevere ham. Zuhajr siger: Eder fra os og Jer forenes paa et Sværgested, paa hvilket Blodet flyder (Zuh. I 50 Ahlwardts Udg.). Ifølge Tâg Al-'Arūs (s. v. *qsm*) menes med Sværgestedet Mekka; enten vi tænker paa det eller paa Altret³, er Anvendelse af Offer ved Edsaflæggelse i den forislamiske Tid her godtgjort. Ogsaa nutildags bruges Ofret ved lignende Lejligheder, f. Ex. for at binde en Mand ved hans Løfte om at give en anden sin Datter til Brud (Jaussen 344 f.). — Offer og Blod forekommer da ogsaa ret ofte i Edsformler. Ham. 761, Vers 4 sværges der ved „Offerdyret, hvis Pukkel er

richte der Köngl. preuss. Akad. d. Wiss. 1911 p. 1049 ff.). Om en Ed ved denne Helligdoms „Særgud“ behøver der ikke at være Tale (Meyer). Der er ingen principiel Forskel mellem den Helligdoms Væsen og Jahves Væsen. Jfr. endv. Mt. 23, 16.

¹ Becker i Noeldekefestskrf. I 335.

² Saaledes ogsaa i det Reste 20 citerede Sted: Jeg sværger ærligt en rigtig Ed ved Manât, hvor Hazrags Offerplads er.

³ Wellhausen forstod det i første Udg. af Reste saaledes.

gennemstunget, og hvis Føl, det unge Kamelføl, traver i den vide Ørken.“ Muslimisk faar det den Form, at man sværger ved disse Offerdyrs Herre (Ham. 715, 6; Agh. X. 22, 7; XII. 15,28 f; i Al-Hansâs Digt, Noeldeke: Beiträge p. 164; Kins-hip 59)¹.

Den direkte Berøring, hvorom der ovenfor var Tale, finder Sted i vore Dage, naar Beduinen lægger Haanden paa den Grav, ved hvis Beboer han sværger (Musil 331. Det kan ogsaa være en Sten p. 326). Paa samme Maade lægges Haanden paa Koranen eller paa Buhârîs *ṣaḥîḥ*². Denne direkte Berøring, som kun kunde finde Sted, hvor man havde det hellige i umiddelbar Nærhed, maa, hvor Gudebilledet eller Emblemet er kommet fjernere, ændres til, at man rækker Haanden ud imod det. Man opnaar derved en lignende Virkning som ved den umiddelbare Berøring (se S. 92). Hvor Gudebilledet helt forsvinder og Guden bliver en blot Himmelgud, bliver Haandsoprækningen da tilbage som et fast Led af Edsceremonierne. Saaledes er Forholdet i det gl. Test. Man løfter Haanden mod Jahve, naar man sværger (Gen. 14,22). Det „at løfte Haanden“ bliver derved et Synonym for at sværge (ligesom „Haandsopløftelse“ i Assyrisk er synonymt med „Bøn“), saa det endog siges om Jahve, at han løfter Haanden (Ex. 6,8; Deut. 32,40; Ez. 20,28.42; 36,7).

¹ Usikkert er Ham. 190, 16: fahalafa lahâ bi-l-'uzzajajni wamatgarata tatasabbabu bi'ajdi magzarata 'inni' lâ 'atazawwagu 'alajikum (bedre 'alajki) „han svor hende ved de to 'Uzzâer og matgara, den flyder ud ved Siderne af magzara: jeg vil ikke ægte nogen foruden dig.“ Rob. Smith tager matgaratu=tagîru „Frugtsaft;“ magzara er Slagtested (Ham. 190 i. m.) De to 'Uzzâer er Al-Lât og Al-Uzzâ, jfr. Reste 38, 9. 3 og Noeldeke i ZDMG. XLI. 710. Stedet skulde efter Rob. Smith betyde: han svor hende ved Lat og Uzza og Saften, som flyder ved Slagtestedets ɔ: Altrets Sider. Identifikationen af matgara og tagîr er imidlertid betænkelig og de arabiske Lexica ukendt. (Prof. Fischer erklærede det for grammatisk umuligt og ansaa Stedet for korrumperet). Matgara og magzara kunde være Stednavne, saa det betød: Han svor ved de to Uzzâer og (Dalen) matgara, der strækker sig ved Siderne af magzara. Her vilde da være en lignende Sammenstilling af Guden og Stedet som S. 141 Anm. 2.

² Goldziher: Die Zâhiriten p. 115; Studien II p. 252 Anm. 2. Mouliéras: Le Maroc inconnu. Paris 1895 p. 406. Lane: Manners and customs 3 edit. I. 168. 470. Denne Forstærkelse af Eden kaldes paa Arabisk ta'zim ell. taglîf. Om denne Brug i den officielle Islam se Bâgûrî II 358.

Den direkte Berøring ved Edsaflæggelsen har vi dog ogsaa Vidnesbyrd om i G. T., nemlig Berøring af Mandens Genitalier. Gen. 24,2 ff. siger Abraham til sin Slave: „Læg din Haand under min Lænd, at jeg kan tage dig i Ed ved Jahve, Himlens og Jordens Gud, at du ikke vil tage min Søn en Hustru af Kananæernes Kvinder, blandt hvilke jeg bor, men at du vil drage til mit Land og min Hjemstavn og tage min Søn Isak en Hustru derfra!“ V. 9 meddeler: „Da lagde Slaven sin Haand under sin Herre Abrahams Lænd og svor ham denne Ed.“ Gen. 47, 29 maa Josef sværge sin Fader Jakob at ville begrave ham i hans Fædreland, og han aflægger Eden, idet han lægger Haanden under Faderens Lænd. — Man har i Anledning af denne Ritus henvist til Fallusdyrkelsen og Betragtningen af Kønsgædderne som „das Göttliche im Menschen“¹. Men her er ikke Tale om nogen Guddom. Mandens Genitalier repræsenterer Slægten, for det første Børnene, men dernæst Slægten i det hele, som det fremgaar af de Formler, der ledsager den samme Ritus hos Araberne i vore Dage². Eden betyder da ikke, at Efterkommerne skal hævne Edsbrud³, men det samme som Eden ved Fædrene. Den er en Ed ved Slægten, som man i Tilfælde af Uordholdenhed løsrives fra. I de to israeltiske Exempler lægger den sværgende Haanden under en andens Lænd. Men i det ene Tilfælde er det en Slave, i det andet Sønnen, som begge er afhængige af Familiefaderens Slægt. I de arabiske Exempler fra nyere Tid forekommer denne Edsform paa den Maade, at Edskræveren griber den anden om Genitalierne og forlanger, at han skal sværge ved sin Slægt. Den naturlige Fremgangsmaade, at den sværgende selv lægger Haanden under sin egen Lænd, finder imidlertid ogsaa Sted. Et Exempel herpaa meddeles fra Ægypten i Beretningerne om Bonapartes Felttog i dette Land⁴.

I Gen. 24 har vi ikke denne Ed i dens rene Form. To

¹ Gunkel: Kommentar til Genesis 3 Aufl. p. 250 f. Noget andet er det, naar man sværger ved Gudens Fallus (Curtiss: Primit. Semit. Rel. 113).

² Se Landberg: Arabica V. p. 143. Musil 338 f.

³ Saal. Dillmann i sin Kommentar.

⁴ Citeret i Eichhorns Allgemeine Bibliothek X. p. 458 ff.

Edsformer er her sammenblandede: Slaven lægger Haanden under Lænden og sværger ved Jahve. Det første henviser til en Tid, da Hebræerne ligesom Araberne i Slægten og Fædrene saa det højeste, det som Existensen ahang af. Den anden Halvdel stammer fra den (for os) historiske Periode, hvor Jahve er bleven Israel alt. De to Eder forenes umærkeligt, idet den ene kun finder Udtryk i en Ritus, som man maaske har tydet anderledes end oprindeligt¹. — En Rest af denne gamle Ritus forefindes maaske Gen. 31, 53, hvor Jakob sværger ved sin Fader Isaks *paḥad*. Dette Ord, som kan betyde Rædsel, forekommer Job. 40, 17 i samme Betydning som det arabiske *fahid*, der ligesom det assyriske *birku* anvendes til at betegne Sædet for Mandens Avlekræft. En Vanskelighed ved den Opfattelse er det, at "Isaks *paḥad*" forekommer V. 42 parallelt med „min Faders Gud, Abrahams Gud.“ Men dette kan stamme fra en Tid, da man har forstaaet *paḥad* anderledes end oprindeligt².

En ejendommelig arabisk Ritus er Eden ved et Baal. Meddelelsen herom stammer fra *Gawhari* (Sihâh s. v. *hawla*³). Han beretter efter Abû 'Ubajda: I Hedenskabets Tid havde hver Stamme (*qawm*) en Ild, over hvilken der var sat Vogtere. Naar der opstod Strid mellem to Mænd, gik de til Ilden og svor ved den. Vogterne kastede Salt paa Ilden. Denne Ild kaldes *al-hawlatu* „Skrækken.“ — Denne Fremgangsmaade finder endnu Sted⁴. Lisân (s. v. *mḥs*) nævner som Vidnes-

¹ Jfr. til denne Forening af gammelt og nyt S. 134.

² Det andet *elohê* mangler i LXX. *'abrahâm* kunde da være Glosse til *'âbi* og *paḥad jishâq* en senere Fuldstændiggørelse af Glossen. Den her formodningsvis fremsatte Tydning af *paḥad* er jeg bleven gjort opmærksom paa ved C. van Arendonk, Leiden. Gressmann: Isr.-jüd. Eschatologie p. 16 f. ved at meddele følgende om *paḥad jishâq*: Det er en kananitisk Gud, „denn man leistet einen Eid nur bei der Gottheit“. I præhistorisk Tid har man ofret ham Menneskeofre, „wie man aus Jdc. 11, 34 ff. (!) der Geschichte der Jephthatochter, vermuten möchte“. Gen. 27, 33 er der en „deutliche volksetymologische Anspielung auf diesen Namen“. Der staar nemlig, at Isak blev forfærdet, da han opdagede Jaqobs Bedrageri!

³ Jfr. Reste 189.

⁴ Se Landberg: Arabica V, p. 133 f. og hans Citat af Al-Nagîramî. Angdennes Skrift om Arabernes Eder se Goldziher i Mélanges Derenbourg, Paris 1909, p. 221 ff.

byrd om denne Ed et Vers af Nâbiga¹, hvor *miḥās* tydes om „de ved Ild-Eden forenede.“ Rob. Smith vil dog her tænke paa et indbrændt Stammemærke (Kinship 58 Anm.). Andetsteds (Religion 241) oversætter han det ved „de indridsede“ og tænker paa en Blodpagt. Dog retfærdiggøres denne Oversættelse næppe af Lisân. — Hvorledes Ildceremonien i Virkeligheden er at forstaa, er det vanskeligt at afgøre. Om Arneilden kan der næppe være Tale, da den ingen Rolle spiller hos Araberne².

Hos Nutidens Arabere forekommer forskellige Riter, som er optagne fra magiske Fremgangsmaader³. Dette gælder særlig den Ritus, ved hvilken man anvender Tryllecirkelen⁴. Den anvendes ved særlig højtidelige Lejligheder, og denne Ed er stærkt bindende. At blive tvungen til den er næsten lige saa skrækkeligt som Døden. Derfor kommer den ovenfor omtalte Extase særlig for Dagen ved den, og man sørger omhyggeligt for, at alle Vaaben er fjernede, før Ceremonien begynder. Kredsen tegnes uden for Lejren med en Sabel; undertiden er der 3 Kredse indenfor hinanden (Landberg 131 f), undertiden er Kredsen delt i Felter ved Tværlinier (iflg. Musil 7 paa hver Led) eller blot to paa hinanden vinkelret staaende Diametre. Den anklagede træder nu ind i Kredsen og sværger sig fri, hvis han er uskyldig. Er han det ikke, vover han næppe at sværge. Han er dermed eo ipso udstødt af Stammen (se Landberg). Denne Tryllekreds kaldes undertiden Davids eller Salomons Ring⁵ (Landberg 124 f). Ofte lægges der et eller andet inde i Kredsen, Kamelgødning, Aske eller

¹ „foren din *miḥās*“ Nab. 24, 1.

² I de arab. Digte spiller Ilden særlig en Rolle som Baune. Den Formel, som meddeles i Forbindelse med Ceremonien Landberg: Arabica V p. 133 kunde tyde paa, at det er Baunen, her er Tale om. Ild bruges desuden til Ordal His. 17 og Burckardt: Beduinen und Wahab. 28; Landberg: Arabica V. p. 162 ff; Jaussen 439.

³ Jfr. ovf. S. 108 og 'azama samt za'ama i Betydningen „sværge.“ (Ibn Sidah: Al-Muh. XIII. p. 116).

⁴ Burckardt: Beduinen und Wahab. p. 103; Landberg: Arabica V p. 124 ff; Musil 338 f; 343; Jaussen 188 f.

⁵ Jfr. hertil Doutté: Magie et Religion dans l'Afrique du Nord p. 157; 113 Anm. 2, hvor kaldes *ḥātam Slimān*. Ellers hedder Kredsen *ḥuṭṭa* ell. *ḥaṭṭ*, der ogsaa anvendes, hvor Talen er om Sandsigeri (Tarafa 4, 5). I Sydarabien siger man *ṣaḥṭ* (Landberg 129. 134).

et Stykke Teltklæde (Musil 342), en blind Hundehvalp (Musil 339), Ting hvori det er vanskeligt at finde noget Princip. — Særlig almindelig er *šemle wa-nemle*-Eden. Ved den anbringer man Myrer i Kredsen, planter et Sværd i Midten og sværger med Haanden paa det. Brugen af Sværdet som det, der kendetegner Manden, er forstaaelig¹. Ifølge His. 86 gik Husajn til Ka'baen med et Sværd for at opfordre sine forbundne til at staa sig bi. Hvad Myren angaar, da siger Lisân (s. v. *namla* XVIII. 204), at Profeten forbød at dræbe den, og det hedder: Ved tre Ting udøves Trolddom: ved Myren, ved Gift og ved ondt Blik². Endnu maa bemærkes, at denne Ed ligesom Forbandelsen ofte udøves med *qibla* (Landberg).

Der forekommer endnu forskellige ejendommelige Fremgangsmaader ved Edsaflæggelsen hos vore Dages Beduiner, hvorom henvises til de S. 145 Anm. 4 anførte Værker³.

¹ Jfr. ogsaa Jaussen 150. Det er ikke ualmindeligt, at Krigeren sværger ved sin Lanse, jfr. Ham. 234, L. 8 f. n.; 441. Saaledes svor ogsaa Skytherne ved Sværdet (ARW. VIII. Beiheft p. 72).

² Jfr. *namala* i Bet. forbande. Myrens Anvendelse ved Tryllekredsen bevidnes ogsaa af det i Lisân citerede Vers: „Hos os er der ingen Fejl, saa at En var uden Herkomst. Vi tilhører en ædel Stamme og drager ikke Kreds om Myren,“ hvorledes dette end nærmere er at opfatte. Myrens omi-nøse Betydning ses ogsaa af et Vers af Abû l-Ward Al-Ga'dî, som citeres Lisân XIV. p. 203: „Allâh forbandede hende, som fødte ham, og hun fødte En med Myrer og Ulykker.“ Forskellige Traditioner om Profetens Forbud mod at dræbe Myren meddeler Damîrî: „Kitâb hajât al- hajawân II. p. 431 ff. (Udg. 1284), hvor iøvrigt Fabelen om Myrerne og Salomo (jfr. Sur. 27, 18 ff.) varieres. I Slaget ved Hunajn repræsenteres Englene ifg. B. Hisâm ved Myrer. Om Myren efter Babylonernes Forestilling se Hunger: *Babylonische Tieromina*. Berlin 1909 p. 136 ff.

³ Eden med Haanden paa Teltpælen, idet man sværger „ved dette Telts og dets Beboeres Liv“ (Burckardt 103) er efter Afsnit VIII klar. Mindre klar er Eden ved et tilfældigt Træstykke, som man tager i Haanden (Musil, Landberg, Jaussen). Antagelig har vi her atter med magiske Kunster at gøre. Man sværger ogsaa med Brød og Kaffe i Haanden, idet man sværger ved Familien.

X.

Eden og Guderne. Edsformler.

Der har i det foregaaende ikke været megen Anledning til at tale om Guderne. En kort Omtale af disses Forhold til Eden vil maaske her være paa sin Plads. — Den almindelige Opfattelse er vel den, at Guderne og Eden hører uadskilleligt sammen. Af det foregaaende fremgaar det, at dette ikke er Tilfældet. Hvilken Betragtning der end ligger til Grund for Eden — ved ingen af dem er Guder i og for sig en Nødvendighed. Ved Pagten er det Ritus i sig selv, som binder. Forbandelsen virker af sig selv ved Berøring eller ved Udtalelsen. Vielsen er Paatagelsen af en bestemt Tilstand, og endelig ved den sidst behandlede Opfattelse af Eden er Guden kun nødvendig, for saa vidt som denne er bleven Udtryk for den højeste Værdi, hvoraf Vedkommende er helt afhængig — men dette kan, som vi har set, ogsaa være andet end Guderne.

Ved en af de Opfattelser, der ligger til Grund for Eden, nemlig den, hvor Eden tages som en Forbandelse, kan den endog faa en selvstændig Udvikling over for Guderne. Dette er paa karakteristisk Maade Tilfældet i Assyrisk. Her, hvor Guderne spiller saa stor en Rolle i alle Forbandelsesformler, kunde man antage, at *mamit* kun fik sin Kraft fra disse. Men det er ikke Tilfældet; *mamit* kan komme fra alt mellem Himmel og Jord¹, fra Træer, fra Ild, fra Forældre, fra Redskaber, saaledes ogsaa fra Guderne, som Besværgelserne (særlig Šurpu) viser. Forskellen er blot, at den sidste er stærkere end de andre. *Mamitu* kaldes ofte i Formlerne uløselig. Dette tages i den mest fuldstændige Betydning, saa at den heller ikke kan løses af Guderne. Saaledes hedder det i en Besværgelses-

¹ Saaledes ogsaa Forbandelser hos Araberne. Profeten bad altid, før han gik ind i en By, mod det onde fra Byen, dens Indbyggere og alt, hvad der var i den (His. 756 f.), og han nævner i en Formel „Allåhs og Englenes og Menneskenes Forbandelse“ (His. 970, 8); jfr. Udtrykket: en evig Forbandelse fra Jorden til Himlen (Jausen 229).

eller Edsformular¹: *mamit, mamit*, en Tryllekreds, der ikke kan forrykkes, en Gudernes Kreds, der ikke kan overskrides, Kreds af Himlen og Jorden, der ikke kan forandres, ikke en eneste Gud kan ophæve, ingen Gud eller Menneske kan løse den (eller: løses af dens Kreds) osv. — Til Slut (L. 36—40): Den, som ikke frygter Eden ved de store Guder, ham skal Eden ved de store Guder gribe. De store Guder skal forbande ham. — Vi ser her, hvorledes *mamit* fører sin selvstændige Tilværelse og delvis er Guderne overlegen. Saaledes hedder det ogsaa i Šurpu V 16 ff.; VII 38 ff., at Marduk melder sin Fader Ea: „En Dæmon har ramt et Menneske, men jeg ved ikke, hvad det Menneske har begaaet, og hvorved det helbredes“. Det Baand, hvormed *mamit* binder, ligger udenfor Gudernes direkte Virke- og Magtomraade. Eden er stærkere end Guderne, for saa vidt den virker efter sine bestemte Love, som Guderne maa rette sig efter². Anus Overherredømme betegnes ved, at han er Himlens *mamit*³.

At *Mamitu* optræder i Guderækken som en selvstændig Guddom kan efter dette ikke vække Forundring. *Mamitu* nævnes som Gudinde i Gilgamesepos X Col. VI 36 ff., og det hedder her: „¹ Anunnaki, de store Guder, forsamler sig, ² *Mamitu*, som danner Skæbnen, fastsætter Skæbnerne sammen med dem.“ Af Sammenhængen fremgaar det, at hun er en Underverdens-Gudinde; paa andre Steder nævnes hun da ogsaa i Forbindelse med Nergal (Šurpu VIII 14), eventuelt som dennes Gemalinde⁴. — Paa andre Steder er det Šamaš,

¹ Cuneiform Texts XVII Pl. 34.

² Til disse Forestillinger hører det ogsaa, at Marduk, da han kaares til Gudernes Øverste, faar overgivet en Trylleformel og Skæbnetavlerne (Enuma elis II 43, jfr. VII 26. 34). Skæbnen er stærkere end Guderne, men Skæbnen og *Mamitu* hører sammen (se ndf. Citatet af Gilgamesepos).

³ II Rawlinson 47, 16, jfr. Sayce: Hibbert lectures 291 rm.

⁴ Böllenrücher: Gebete und Hymnen an Nergal (Leipziger semit. Studien I) p. 20. B. identificerer hende fejlagtig med Mami, jfr. endvidere Scheil: Délégation en Perse VII p. 143 og Navnet Mamitusilim (se Tallquist: Neubabylonisches Namenbuch s. v.). Jfr. Mercer: The oath p. 27; Mercer gør ogsaa opmærksom paa *Mamitu* som Navn paa en Maaned, der af ham i Tilslutning til Hommel bestemmes som den 10de (Tebet); se p. 28; jfr. 36 A. 1.

som er Edens Gud¹, hvilket formodentlig hænger sammen med hans Stilling som „Dommer“.

Hos Araberne ser vi vel Forbandelsen blive behandlet som en selvstændig Størrelse², og man kan ogsaa om Eden finde en Udtalelse, hvor En siger, at han er „en tapper Mand, med hvem min Ed styrter sig over sit Bytte (som et vildt Dyr)“ (Tab. II, 83, 11). Men for en Del er der her Tale om rent poetiske Udtryksmaader, og et personligt Væsen, der skulde kunne stilles i Modsætning til Guderne, bliver Eden aldrig hos Araberne, hvilket dog maaske kommer af dette Folks ringe udviklede mythologiske Fantasi. Vi har i det foregaaende set, at Eden netop hos Araberne ikke almindeligvis er under Guders Herredømme.

Hos Israeliterne er Forholdet væsentligt det samme som hos Araberne. Dog træder Guddommens Afhængighed af Eden ogsaa her frem, men paa anden Maade end den, der skildredes for Babylonernes Vedkommende, nemlig derved, at Jahve selv bekræfter sine Ord ved at sværge. At de babyl.-assyrl. Guder sværger (f. Ex. Ereskigal i „Istars Fart til Underverdenen“ IV 31, Ungnad i Gressmanns: *Altorient. Texte* p. 67) er ikke underligt; men ogsaa Jahves Ed er ingenlunde altid at forstaa som et billedligt Udtryk. Han sværger ved sig selv (Gen. 22, 16; Ex. 32, 13; Jes. 45, 23; Am. 6, 8; 8, 7; stadig hos Jeremias); „ved sin højre Arm“ (Jes. 62, 8), d. e. ved sin Kraft; „ved sit store Navn“ (Jer. 44, 26); „ved sin Hellighed“ (Am. 4, 2). Alle disse Udtryk vil sige, at han taler med al den Kraft, han sidder inde med som Gud, og han sætter sin Existens som Gud ind derpaa. Udtrykkene maa forstaaes efter Fremstillingen i Cap. VIII. Jahves Ed er et af de stærkeste Vidnesbyrd om, hvor lidet abstrakt det israelitiske Gudsbegreb er. Han er en stærkere Person end Mennesker, men „Absoluthed“ er et Israeliten ukendt Begreb. I hans Ords Styrke kan der være Grader. Som bekendt kan han i ældre israelitiske Kilder ogsaa lyve. Men i at han sværger ved sig selv, ligger, at han ikke er afhængig af nogen anden. Hos

¹ K. 4209 Rev. L. 12 (Meddelelse fra B. Landsberger). Om Šamaš som Dommer se Jastrow: *Religion* p. 69.

² Se Citaterne S. 85 Anm. 2.

de assyriske Guder er Forholdet et andet. Guder af anden Rang sværger ved Guder af første (saaledes Ereskigal i det ovenfor anførte Exempel). Istar sværger ved Stenen, som hun bærer ved sin Hals (Gilgamešepos XI 165)¹. Formodentlig er denne en Amulet, som beskytter hende i hendes Guddommelighed.

Den her fremsatte Forestilling om Forholdet mellem Eden og Guderne er selv hos Assyrerne ikke konsekvent gennemført. Reglen er her som ellers, at Guderne udvider deres Magtomraade, saa Eden ogsaa falder inden for dette. For saa vidt Eden er en Forbandelse, bliver den da en Anraabelse til Guderne eller Guden om at straffe, og for saa vidt den er en Løssigelse fra det livsopholdende, bliver Eden en Løssigelse fra vedkommende Gud. Vi kommer derved til det Standpunkt, hvor en Ed altid forholder sig til en Gud. Derved har vi i Indskrifternes Sværgeformularer faaet overleveret en Del ellers ukendte Gudenavne.

Reglen er, at man sværger ved sin egen Gud. Hvis Eden er en Løssigelse, følger dette af sig selv, men ogsaa hvor den er en Forbandelse, er det naturligt at anraabe den Gud, man staar i Forbindelse med. Dog forekommer det i dette Tilfælde, at Sejrherren lader den betvungne sværge ved sine Guder som de virkekraftigste. Tiglat Pileasar I (ca. 1100) lod Naïrikongerne sværge ved sine store Guder foran Šamas (altsaa et medført Šamaseblem), at de vilde være tro Vasaller². I Tilfælde af Edsbrud straffer disse ham (f. Ex. K. B. II 144 f., L. 17 f.).

De gamle Babylonere svor ved Byens og Landets Hovedgud, ved deres Konge og ofte ved deres Hjemsted³. Derved har de nævnt de Magter, hvoraf de var afhængige. Naar der sværges ved to Konger, betyder det enten, at to strides om

¹ Hun sværger ogsaa ved sig selv lû anâku; se Mercer: The oath, p. 29 f.

² K. B. I 32 f. Naar 1 Sam. 29, 6 lader Akiš sværge ved Jahve beror det vel paa en lapsus.

³ Kohler og Ungnad: Hammurabis Gesetz. III passim; Meissner: Beiträge zum Altbab. Privatrecht p. 5.

Magten, og man sværger for Sikkerheds Skyld ved begge, eller den ene er Bykonge, den anden Landskonge¹.

I Israel er, som alt omtalt, kun Eden ved Jahve tilladt, i Islam kun Ed ved Allâh. Ikke desmindre har vi set mange Exempler paa, at man i den islamiske Verden sværger dels ved afdøde Fædre, dels ved *wali*'er, der har indtaget den Plads for disse Folk, som Profeten havde forbeholdt Allâh alene. Ved Eden, hvor reelle Interesser staar paa Spil, aabenbares det, hvem der har den virkelige Magt i et Folk.

Betegnende for Edens Art er det, at man ikke blot sværger ved lokaliserede *wali*'er, men ogsaa ved Standshelgener. Saaledes sværger Søfolk ved den tunesiske Helgen Muhriz, der er særlig Skytspatron for Sørejsende².

Ud fra Forestillingen om Guden som den, der straffer Edsbrud, danner sig den nye Forestilling, at man ved Eden kalder Guddommen til Vidne. Man siger: Gud ved, at jeg ikke lyver; saaledes Agh. XVI 157, 21; ligeledes Ham. 88, Vers 2. Kommentaren siger her, at denne Udtalelse har et fortællende Udtryks Form, men tilsigter en Ed, idet Gud kaldes til Vidne. Endvidere Ham. 110, Vers 4; 252, 8; His. 827, 19; Tab. II 132, 3; Sur. 9, 108. Formen kan ogsaa være en Tiltale til Gud: Gud, du ved, at osv. Hos Israeliterne møder denne Forestilling os ofte. „Jahve er en hørende imellem os“, hedder det Dom. 11, 10; „et paalideligt Vidne hos os“, Jer. 42, 5, jfr. 1 Sam. 12, 5 f. Beslægtet hermed er denne Form: „Jahve skal dømme mellem mig og dig“ (Gen. 16, 5; 1 Sam. 24, 16) og endnu mere: „Jahve er mellem mig og dig“ (1 Sam. 20, 23. 42). Denne Form findes ogsaa hos Araberne: *'allâhu bajni wabajnaka* (Tab. II, 119, 12).

En anden hermed beslægtet Forestilling foreligger navnlig ved Løfteed, naar Eden opfattes som et Tilsagn til Gud. Han er da medinteresseret, og vil eventuelt gribe ind. Denne Opfattelse har vi mødt i Udtryk som: *'alajja 'ahdu llâhi* eller *mitâqu llâhi* eller *dimmatu llâhi* (se S. 13); hertil svarer i Hebræisk Udtryk som en Jahves b'erit.

¹ K. & U. No. 380; jfr. Daiches: Altbab. Rechtsurkunden p. 20.

² Jaqut I p. 899, 17, citeret Goldziher: Studien II 311.

I Edsformlen kan man nævne den, ved hvem man sværger, med Sværgепartiklen uden videre Tilføjelse: „ved Jahve“, „ved Allâh“. Hensigten er, blot ved at nævne dem, at gøre sig dem nærværende (jfr. S. 15 f.). At „nævne de høje Guder“ er et i Assyrisk forekommende Udtryk for at sværge¹. Men som ved Forbandelsen er det ret almindeligt at nævne den, ved hvem man sværger, under en Omskrivning. Man siger f. Ex. *qa'idaka*²; det betyder „den, der sidder hos dig“ d. e. din Hjælper, hvilket kan tydes efter Behag paa de forskellige Religionstrin. Gudsnavnet kan helt udelukkes, idet man blot erklærer: „Jeg sværger!“³. Eller man siger: „Jeg sværger ved den, som jeg sværger ved!“ (His. 135, 9; 203, 18; Mu'amarûn p. 8. 43). En Del Omskrivninger i arabiske Kilder dækker rimeligvis over hedenske Formler. Vi har talt om Stedets og Ofrets Betydning ved Eden. En Mindelse herom er det sikkert, naar man i saa mange Formler sværger dels ved det hellige Steds Herre, dels ved Offerfestens Herre. Blot Tilføjelsen af „Herre“ gør det muslimisk. Man sværger ved Ka'baens Herre, ved det hellige Omraade, ved de derværende Duers Herre⁴. Ved „de hoppende, fremadskridende (Kamelers) Herre“ (Agh. X 22, 7). Ved hele *hagg*-Festens Herre (Agh. XII 15, 28 f.). Ved den, for hvem Haaret klippes (Vaq. 182, Note 2). Man sværger ved „Allâh og hans Aabenbaringer og ved *hagg*-Festens Sted og Tider“⁵.

En anden Gruppe af Formler gaar ud paa nærmere at beskrive den Gud, man sværger ved. Man siger: „Ved den Gud, foruden hvem der ingen findes“ (Tab. II, 33, 10; 64, 7),

¹ Jfr. det arabiske *našada*, „citere“ og „besværge“ (i Bet. lade sværge).

² Se Noeldeke: Beitrage p. 102. 108 Anm. 3. Ibn Sidah (*Al-Muḥaṣṣaš* XIII, p. 116) anfører Formen *qī'daka*. Det samme som dette betyder vel det af Ibn Sidah anførte *gajri*.

³ wa'uqsimu (Ham. 201); wa'ahlifu (Goldziher: Abh. II kitâb mu'amarîn XXXVIII, p. 40).

⁴ Dette sidste i Digtet af Ru'ba b. Al-'Aggâg His. 55, 11: „Nej, ved Herren over de trygge, som bor sikkert ved Offerdyrenes Tøjreplads og ved det vogtede Hus“ (bajtu lmasdani). Lisân XVII, p. 222 f. o. citerer Ver-set (med al-qâtinât for al-'âminât) og siger, at Talen er om Mekkas Duer. Disse nævnes ogsaa ellers, f. Ex. His. 74, 10, jfr. 489, 4.

⁵ Zamahsârî iflg. Muḥit al Muḥit s. v. s'r. For „Sted“ kan man oversætte *maš'ar* ved Ritus.

eventuelt med Tilføjelsen: „som kender det dulgte og det aabenbare, den naadige, den barmhjertige“ (Tab. II 600, 13 f.). Eller: „Ved din Gud og ved hans, som var før dig, og hans, som kommer efter dig“ (Tab. I 1723, 2 ff.). Mere specielt muslimisk er: „Ved ham, der har udvalgt Muhammed frem for alle andre Mennesker“ (Buch. II 89. En Jøde falder her ind: „Nej ved ham, der har udvalgt Moses frem for alle andre“). I Ederne hos Al-'Umarî gives der en hel theologisk Beskrivelse af Gud, hans Væsen og Egenskaber. — Ofte giver man en Omskrivning, der er foranlediget ved Situationen. Til Mu'âwija siger En: „Ved den, der har gjort Chalifens Stilling stor“ (Tab. II 194, 6). Muhammed besværges Jøderne ved den, der gav dem Aabenbaring, gav dem Manna og Vagtlær og udtørrede Havet (His. 376, 18 ff.)¹. Man sværges ved ham, der spalter Sædekornet og skaber Livsaanden (Ham. 312, 2), ved ham, der sørger for Føden i Dal og paa Bjerg (Ham. 694, 2 f. n.), ved Skaberen af Himlen og Maanen (Ham. 268), ved den, der giver min ringe Person Føde“ (Ibn Sidâh p. 118)².

Paa samme Maade sværges der Jer. 38, 16 „ved Jahve, som har skabt os dette Liv“, og ifølge Jer. 16, 14; 23, 7 ved „Jahve, som førte os op fra Ægypten“. De gamle Kåhiner svor ved Naturfænomener „ved Tusmørket, ved Nattens Mulm, ved Morgenrøden, naar den slutter sig dertil“ (His. 11, 4), Eder, der stadig forekommer i de ældste Surer, og som vel mere har en æstetisk end en reel Karakter.

Bestemte Personer har visse Yndlingseder. Hâkim b. Hizâm, der kæmpede mod Muhammed ved Badr og slap med Livet, skønt han udsatte sig for Fare, svor altid siden, da han var bleven omvendt „ved den, der frelste mig i Slaget

¹ Muhammed kendte 'Aisâs Humør paa, om hun svor „ved Muhammeds Herre“ eller „ved Abrahams Herre“ (Goldziher i *Mélanges Derenbourg* p. 230 Anm.).

² Blandt de sjældne Edsformularer, Ibn Sidâh p. 118 opregner, forekommer: 'awdu (Var: 'awda) lâ 'âtika. Dette 'awd, der af arab. Filologer siges at betegne „Tiden“ (se Ham. 271, Vers 2 og Freytag s. v.) og med Nægtelse gengives ved „aldrig“, er iflg. Rob. Smith (Kinship 61 Anm.) opr. den Bakr-Wa'îlske Gud 'awd, som han identificerer med det hebr. 'oš; jfr. *Reste 66 og Religion*, p. 29 Anm. 13, (hvor Noeldekes Bemærkning i Z D M G. XL 184 imødegaaes).

ved Badr“ (His. 440, 20). Profeten havde flere Yndlings-eder¹. Et Sted nævnes som en saadan: *'allâhi lladî lâ 'ilâha ġajrahu* (His. 452, 2) „ved Gud, foruden hvem der ingen Gud gives“. Hyppigst forekommer „ved den, i hvis Haand min (ev. Muhammeds) Sjæl er“ (f. Ex. Buch. kitâb 'ajmân Nr. 3; Muslim-Nawawî IV, p. 108)². En anden af hans Eder var: „Ved den, der har sendt mig med Sandheden“ (Agh. X 144, 7 f. n.). Dette anvendes ogsaa i Tiltale til ham: „Ved den, der har sendt dig med Sandheden“ (Buch. IV 278; His. 434, 14; 435, 4). Men hans kæreste Ed skal have været: *lâ wamuqallibi lqulûb* „nej, ved den, der vender Hjerterne“ (Musnad Ahmad II, p. 26).

Man gentager Eden to, eller oftere tre, undertiden flere Gange³ for at give den større Vægt, og man bruger i Arabisk alle tre Sværgepartikler: *wa-llâhi wa-billâhi wa-tillâhi*⁴. En Del Sværgesformler hos Nutidsarabere er meddelt os af Wallin (Z D M G. VI 190. 183 f.)⁵.

En Formel kan ved den hyppige Brug blive slidt, saa den ikke mere gælder som egentlig Ed. Saaledes er hos Ægypterne *wa-llâh* ingen rigtig Ed; men *wa-llâhi*, der bibeholder Genitivendelsen er det (Lane: Manners and customs³ I 469).

¹ Fra „Profetens Eder“ maa skelnes „Ed ved Profeten“; se Goldziher anf. Sted i Mélanges Derenbourg. Ved Profeten sværges der ogsaa nutildags (Landberg: Arabica V, 142 f.; Jaussen 58).

² Denne Ed forekommer ogsaa hyppigt i andres Mund, f. Ex. Agh. XVI 68, 30; His. 142, 2. 7; 144, 20; 153, 13; 154, 2; Muslim-Nawawî IV p. 115 (Abu Hurajra).

³ 'Abdallâh siger: „Jeg vil hellere sværge 9 Gange end 1 Gang paa, at Profeten er bleven dræbt“. (Ibn Sa'd ed. Sachau II₂, p. 7, 17 ff.).

⁴ Burckardt: Beduinen und Wahab. p. 103; Lane: Manners and customs³ I 168. Saaledes begynder ogsaa Ederne hos Al-'Umârî (hver atter gentaget 3 Gange). Snouck-Hurgronje nævner fra Mekka Yndlingseden: *wallâhi l-'azîm`wa-billâhi l-karîm*.

⁵ Den af ham anførte Formel: „ved den Vej, som vi gaar“ kaster næppe Lys over Am. 8, 14. Den moderne Orients Eder har mistet alt Princip. Rob. Smith (Religion 140 Anm. 254) foreslaar at overs. Am. 8, 14: efter Be'ersebas Ritus. Da *derek* efter Jer. 12, 16 kan betyde Kultus, vilde vi have den meget gode Ed „ved (*hê*) Be'ersebas Kultus“ (jfr. S. 152). En Vanskelighed er det dog, at det staar parallelt med en Sætning i 2^{den} Pers.

Ophævelse af en Ed.

Naar en Person har udtalt en Ed, hviler den over ham og binder ham, til den er indløst. Men hvor Eden er en Løfte-ed, der gælder paa ubestemt Tid, kan der undertiden indtræde Tilfælde, hvor man ønsker at befri sig for det Baand, Eden har lagt paa En. Hvis der er Tale om et edeligt Løfte, som er afgivet til en anden, da er denne anden Herre over det og kan tilbagegive vedkommende hans Ord, hvorved Eden er ophævet. Dette gælder f. Ex., hvor En har givet sig i Beskyttelsesforhold til en anden. 'Utmân b. Maz'ûn stod under Beskyttelse af Al-Walid b. Al-Mugira som dennes *gâr*, men fik Skrupler ved at beskyttes af en vantro Mand, medens de andre Medlemmer af Menigheden maatte lide Forfølgelse. Han gik da til Al-Walid og sagde: „Din Forpligtelse er fyldestgjort. Jeg giver dig herved dit *giwâr*-Forhold tilbage!“ Dermed var Sagen afgjort, men Al-Walid forlangte, at det skulde forkyndes offentlig ved Ka'baen, som Indgaaelsen af Forholdet var bleven det, til Vitterlighed for alle. Walid erklærede sig da her for løst (*barî*), og Utman bekræftede det (His. 243, 13 ff.; 246, 15 f.; Agh. XIV 99 f. n.). Noget lignende fortælles om Abû Bakr (Buch. II 60). — En Beduin, der havde „hyldet Profeten paa Grundlag af Islam“, kom næste Dag febersyg til ham og sagde tre Gange: „Annuler min Forpligtelse!“ hvad Muhammed imidlertid vægrede sig ved (Buch. I 470)¹. Naar Edstageren har givet Edsgiveren hans Ord tilbage, har denne „løst“ sin Ed, som naar han har fuldbyrdet den (Agh. XIII 2, 2 f. n.)².

¹ I Profetens Udtalelse i denne Anledning: Medina er som Smedeessen; det uduelige, som kommer i den, vrager den, det gode bliver lutret“, ligger en Anerkendelse af, at Feberen skyldes Antagelsen af Islam.

² Denne „Løsning“ af Eden, enten den sker ved Opfyldelse eller Tilintetgørelse af dens Krav, udtrykkes ved Verberne 'abarra og hallala. I en hadîth hedder det: Hvis en troende mister 3 Børn, skal Helvedes Ild ikke berøre ham uden for at indløse Eden (tahillata-l-qasami), en Hentydning til Sur. 19, 72, hvor Allâh siger, at alle skal komme i Helvede; tahillatu-l-qasami gaar derved over til at betegne et ringe Tidsrum og endog „en ringe Mængde“. (Fachr al-Din Al-Râzî: Mafâtiḥ VIII, p. 232 f.; Lane s. v. ḥill).

Men selv om Edstageren ikke giver Ordet tilbage, kan en Ed dog afkræftes, idet vedkommende erklærer sig løst, hvis højere Formaal kræver det. Nogle Mekkanere løser sig fra Eden om at udelukke Muhammeds Slægt ved at afgive en Erklæring derom. (His. 248, 20, jfr. His. 546, 16 f.). Dog er der ogsaa Exempler paa, at en Beskytter efter Forgødtbefindende kan bryde sin Forpligtelse (f. Ex. Agh. XIX. 75). I en senere Praxis anordnes det ogsaa, at Eden ikke gælder, naar det tilsagte ligger uden for Ens Kompetence (Num. 30, 2 ff. Saaledes ogsaa i den islamiske Lære, hvorom nedenfor).

Ophævelsen af en edelig Forpligtelse foretages undertiden ligesom Indgaaelsen af en saadan med visse Ceremonier. Disse bestaar i Reglen i, at man samtidig med sin Erklæring aftager et Klædningsstykke. Da man vilde afsætte Hârûns Søn Muhammed, stillede Dâwud b. 'Isâ sig paa *minbaren* og sagde: „Jeg afklæder Muhammed b. Hârûn for Chalifværdigheden, som jeg afklæder mit Hoved for denne Turban“, og han tog Turbanen af Hovedet og kastede den hen til En af Tjenerne neden for sig; den var af rødtribet Stof. Saa blev der bragt ham en sort hasimitisk Turban. Den satte han paa og sagde: Jeg indsætter herved 'Abdallâh Al-Ma'mûn i Chalfatet som de troendes Behersker“ (Tab. III 862, 14 ff.). Paa lignende Maade afsattes Jazid. Medinenserne gik til Moskeen og sagde sig løs fra ham ved *minbaren*. 'Abdallâh b. 'Umar sagde: „Jeg afsætter (*hala'tu*) Jazid, som jeg aftager (*hala'tu*) min Turban“, hvorpaa han tog den af Hovedet. En anden sagde: som jeg aftager min Sandal, en tredje: min Kappe, en fjerde: min Sko, osv. til der var en hel Stabel af disse Klædningsstykker (Agh. I 12 f.)¹. Da Abû 'Ubajda skal afsætte Hâlid fra hans Post, tager han Hâlids Turban af hans Hoved (Tab. I 2148, 17). Disse Ceremonier anvendes ikke blot, hvor Talen er om Afsættelsen af en Hersker, men overhovedet ved Løsning af edelige Forpligtelser. Qurajzas Høvding Ka'b b. Asad sagde til Profetens Udsendinge: „Jeg sønderriver Pagten med Jer, som jeg sønderriver denne Sandalrem“ (Vaq. 197)². Denne

¹ Jfr. Goldziher: Abh. I 47 f.

² Andre Exempler findes hos Goldziher: Abh. I 47 f. og i hans Artikel „Ueber Geberden- und Zeichensprache bei den Arabern“ i Zeitschrift f. Völkerpsychologie XVI 1886 p. 379.

Fremgangsmaade viser et tydeligt Slægtskab med de S. 106 ff. omtalte Riter. At de ogsaa har et positivt Modstykke viser det ovenfor nævnte Exempel med 'Abdallâh Al-Ma'mûn (af Tab. III). Ejendommeligt er det, at den samme Ceremoni anvendes ved Edsflæggelse, som det synes at fremgaa af Buch. III 20 f. n.: Man skal kalde Muren ved Ka'baen *Al-higr* og ikke *Al-hatim*, thi Mændene i Hedenskabet plejede (der) at sværge og kaste deres Pisk, deres Sko eller deres Bue. Dette Sted er imidlertid lidet klart og kan i hvert Fald ikke omstyrte den givne Forklaring af den her omtalte Brug.

Hvor Eden opfattes som en Slags Besættelse, kan dens Virkning ophæves ved Modbesværgelse (jfr. Šurpu IV 50). Beslægtet hermed er det, naar man soner en Mened ved et Syndoffer. Dette finder Sted Lev. 5, 1 ff.: „Hvis En har paadraget sig „Skyld“ (her faktisk = Besættelse) ved ikke at efterkomme en hypotetisk udtalt Forbandelse eller ved at røre ved urene Genstande, eller En ubesindigt sværger at gøre et eller andet, uden at det er ham bevidst, saa skal han, naar han opdager det, bringe et Faar eller en Ged som Syndoffer, hvorved han løses fra sin Forsyndelse“. Eden opfattes her som en Slags Infektion, der udslettes ved Ofret¹. Anderledes er Synspunktet i 5, 20 ff.: Hvis En har tilvendt sig noget ved falsk Ed, skal han erstatte det med $\frac{6}{5}$ af Værdien samt søge Jahves Tilgivelse ved at give Jahve en fejlfri Vædder som Bod². Her er Synspunktet socialt (Erstatning) og moralsk (Bod). Forskellen mellem de to Synspunkter er imidlertid noget udvisket³. Det sidste, at ophæve Eden ved en Bøde, er af mere sekundær Art og ligger Edens Væsen fjernere. Det slutter sig til den Opfattelse af Eden, at den er et Til-sagn til Gud, saa Mened er Uordholdenhed mod ham, hvad man maa skaffe sig hans Tilgivelse for. Dette genfinder vi i

¹ Thompson: *Semitic Magic* p. 215 ff. sammenstiller dette Offer med det græske Edsoffer, men Brugen af disse to er hinanden ganske modsat. Ved Edsofret skal Eden forstærkes, ved dette Offer skal dens Virkning opløses.

² Jfr. Hammurabi (Kohler & Peiser: *Hams*) Gesetz § 106. 126.

³ bl. a. ved, at Syndofret, der skal tilintetgøre Infektionen, i V. 3 kaldes en Bøde (*âšâm*).

Koranen, hvor man soner Edsbrud ved Frigivelse af en Slave eller Æquivalenter derfor, hvorom vi senere vil høre.

Hos Beduinerne i vore Dage hører der Offer til, hvor et bindende Ord skal tilintetgøres, f. Ex. hvor en uigenkaldelig Skilsmisseformel er udtalt over for en Hustru. Denne Formel har Karakteren af Ed, men et Offer kan ophæve den. Dog er Synspunktet her et andet end i Lev. 5. Ofret hos Beduinerne forvandler *harâm* til *halâl*, gør det utilladte tilladt (Jaussen 59 jfr. 57; 347 f.).

XII.

Edens Anvendelse.

Man deler Eden i den assertoriske og den promisoriske, efter som den gælder noget for- og nutidigt, eller den er Tilsagn om noget fremtidigt. Den assertoriske Ed er fremdeles Renselsesed eller Bekræftelsesed, efter som den aflægges af den anklagede eller af Anklageren. Under Bekræftelsesed falder endvidere Vidneed.

Det eneste Sted i den gamle semitiske Verden, hvor der findes et fuldt udformet Retsvæsen, udarbejdet paa Grundlag af Staten, er Babylonien og Assyrien. Araberne fik først med Islam en skreven Lov, som ganske vist kun for visse Deles Vedkommende har fundet Udførelse i Praxis. Hos de gamle Arabere beror Retten paa Brug, *sunna*, et Ord som vel ikke først ved Islam har faaet sin Betydning. Et abstrakt Retsprincip er her ganske ukendt. Man søger ikke Dommeren som Repræsentanten for den upartiske Retfærdighed. Hans Afgørelse af Sagen har ikke absolut Gyldighed, men den giver den ene eller den anden af Parterne et Plus over for Modparten; Vægtigheden af dette afhænger af Dommerens Autoritet. Det kan derfor forekomme, at Dommeren før sin Domsafsigelse lader Parterne sværge, at de virkelig vil underkaste

sig hans Dom¹. — Under disse Forhold kan vi ikke vente at finde Edens Brug bragt ind under faste Former. Den anvendes ikke blot foran en Dommer; en Mand kan tage en anden med hen til Ka'baen eller en anden Helligdom og der lade vedkommende sværge.

Hos Israeliterne finder vi som sædvanlig et Mellemstandpunkt. Retsvæsnet har væsentlig samme Karakter som det arabiske, men der er en Stræben efter Centralisation.

1. Den assertoriske Ed.

Denne spiller en stor Rolle som Bevismiddel hos alle Semiterne.

Den hedder hos Araberne *qasâma*². Sin største Betydning faar denne ved Manddrab; thi dette var det vigtigste Emne for Beduinernes Stridigheder³. Ibn 'Abbâs beretter om et Tilfælde af *qasâma*, der skal være det første i Heden-skabet⁴. Det meddeles Buch III 19 og gaar ud paa følgende: En Hâsimit var bleven lejet af en Mand af en anden qurasitisk Slægt til at drive nogle Kameler for sig. Undervejs møder nu denne en Hâsimit, der har Brug for en Rem til at binde sin Lædersæk med. Lejesvenden giver ham da en af Kame-lernes Grimer. Da de naar et Raststed, bemærker Ejeren, at den ene Kamel ikke er bunden som de andre og spørger efter dens Tøjr. Da han faar det Svar, at den intet har, slaar han til sin Kameldriver med en Stok saa stærkt, at det medfører Døden. Tilfældigvis kommer kort efter en Jemenit forbi den

¹ Se Wellhausen: Skizzen u. Vorarbeiten IV p. 39; jfr. G. Jacob: Alt-arabisches Beduinenleben Berlin 1897 p. 217.

² Se om denne Betegnelse S. 13 f.

³ Dog bemærker Wellhausen med Rette over for Rob. Smiths Behandling af Emnet i Kinship, at *qasâma* ikke udelukkende anvendes om Ed ved Manddrab. Et Exempel er flg.: Da Talha og Al-Zubajr drog med 'Aïsa mod Basra og havde indbildt hende, at de var paa Vej til Mekka, mente hun at genkende Brønden Al-Gûb; men de svor med 50 Mand, at det ikke var denne. Dette Tilfælde nævnes som den første falske Ed i Islam (Masoudi: Prairies d'or IV Paris 1865 p. 306).

⁴ Hvor absurd denne Meddelelse er, ses af at Abû Tâlib optræder i Fortællingen som Hâsimiternes Høvding.

døende Lejesvend. Denne spørger: „Gaar du til Markedet?“ Han svarer: „Nej! — Dog, maaske gaar jeg alligevel derhen“. Den døende beder ham da kalde Håsimiterne sammen og meddele deres Høvding Abû Tâlib, at den og den havde dræbt ham for et Kameltøj. — Da Kamelernes Ejer kom til Mekka, sagde han, at den Mand, han havde lejet, var bleven syg paa Vejen og død deraf. Kort efter ankommer Jemeniten og afgiver sin Beretning. Abû Tâlib gik da til Drabsmanden og sagde: „Vælg eet af tre! Enten betaler du 100 Kameler, fordi du har dræbt vor Stammefælle, eller 50 af din Stamme sværger, at du ikke har dræbt ham, eller vi dræber dig til Blodhævn“. Hans Stammefæller tilbyder at sværge. En hasimitisk Kvinde, som var gift i den Stamme, beder Abû Tâlib lade være at fordre Ed¹ af hendes Søn. En anden betalte sin Part af Bøden, nemlig to Kameler, de andre svor. Ibn 'Abbâs føjer til for egen Regning, at Aaret ikke var omme, før alle 48 døde.

Qasâma er i denne Fortælling Renselsesed; men der gives andre Fortællinger, der viser, af den brugtes til at bevise en Anklage, f. Ex. Ham. 25²: Nogle tilfældigt opstaaede Stridigheder mellem nogle Hârititer og 'Uqajliter ender med, af en 'Uqajlit bliver dræbt, andre lemlæstede. De begiver sig nu til Muhammed b. Hisâm, som siger til 'Uqajliterne: „Bring mig Bevis (*bajjina*)!“ De svarer: „Ed!³ Hvorledes kan vi bringe Bevis, og hvorledes kan vi stille Vidner? Men vort Blod(-skrav) er almindelig anerkendt, og der synges Viser derom, og det er vedgaaet!“ B. Hisâm vil saa afslutte Sagen ved at betale Blodprisen; dog faar 'Uqajliterne underfundigt en af Modparten dræbt. — Dette Exempel er vel egnet til at belyse den Betragtning af Eden, som er fremstillet i Cap. VIII., saa meget mere, som ingen af de sværgende har selv været Vidne til Begivenheden — her saa lidt som i det foregaaende Exempel.

Ogsaa i et Tilfælde, hvor Muhammed paalagde *qasâma*, er

¹ sabara jamînan.

² Jfr. Agh. XI. 148, 28 og Reste 123 ff.

³ fa-qâlû qasâmatun, hvad Freytag (versio Hamasae p. 49) oversætter: tum dixit Kasamahus! Iøvrigt forekommer *Qasâma* Ham. 434 som Personnavn.

det først og fremmest en Anklageed og ikke en Renselsesed: En Muslim, 'Abdallâh b. Sahl var i Hajbar for at indsamle Dadler. Han fandtes saa henslængt ved en Kilde med knækket Hals. Den dræbtes Broder og Søster træder frem for Profeten og beretter det. Han opfordrer dem til at udpege den skyldige og sværge 50 Eder paa, at det er ham; i saa Fald skulde han udleveres. De vægrer sig ved det. Profeten siger saa: „Da maa 50 af Jøderne (Hajbars Beboere) sværge paa, at de er uskyldige, og saa gaa fri.“ Men de vilde ikke tage mod Ed af Jøderne, som de tiltroede at ville sværge falsk. Sagen bilagdes saa ved, at Profeten betalte Blodprisen (His. 777 f. Vaq. 293 f. Buch. II. 297. Muslim-Nawawî (Kairo 1283) IV. p. 118 ff.). De 50 Mand er vel oprindelig alle Stammens Mænd. Da Jøderne i Hajbar sluttede Forbund med Qurašiterne mod Muhammed, svor saaledes 50 Qurašiter ved Ka'baen at ville staa Last og Brast med Jøderne mod Muhammed. Disse 50 svor for hele Stammen (Vaq. 190)¹. I Islam er det ændret til, at den ene sværger 50 Eder². Her er *qasâma* bleven det tekniske Udtryk for de 50 Eder ved Drab, men dens Betydning er bleven betydelig indskrænket. Den anvendes kun, hvor Klageren kan paavise Indicier over for en bestemt udpeget Person og gør det i Indicierne liggende Bevis fuldkomment³. Hvis Klageren ikke vil sværge, kan den

¹ Kvinder, Børn, Slaver og Afsindige er udelukkede fra denne Ed.

² Iflg. Lisân XVI. 378 kan f. Ex. 5 Mand sværge, eller saa mange der ellers er; kun skal Edernes Antal være 50. Det oprindelige Synspunkt er her ganske forladt, hvilket hænger sammen med, at Eden i Islam har mistet sin egentlige Kraft og behandles paa rent udvortes, formal Vis. Maa-ske stammer det fra den ovenfor anførte Tradition, hvor Profeten siger at Anklagerne skal sværge 50 Eder, hvormed han rimeligvis i Virkeligheden mener, at 50 af dem skal sværge. Agh. XI. 55 f. fortæller om Manzur, der svor 'Umar 40 Eder paa, at han ikke kendte Vinforbudet, som han havde overtraadt.

³ Jfr. Sachau: Muhammedanisches Recht p. 798; Juynboll: Handbuch des islam. Gesetzes p. 287.319. Bâgûrî II p. 230 ff.; se endv. Reste 187. Endnu i vore Dage er den i Brug (Landberg: Arab. V. 138 f). Wellhausens Bemærkning, at *qasâma* i Islam kun er Renselsesed, er ikke ganske korrekt. Muslim-Nawawî, Kairo 1283 IV. p. 119 f. nævner 7 forskellige Indicier, der kan suppleres ved *qasâma*. Iøvrigt har man været uenig om *qasâmas* Til-ladelighed i Islam. Nawawî (IV. 118) kalder den en Grundsætning i Loven og en Søjle for det almene Bedste, men nævner dog, at nogle forkaster den; bl. disse er Buhârî, for hvem den kun er en hedensk Skik; jfr. Gold-zihier i Zeitschrift f. vergleichende Rechtswissenschaft VIII. 1889 p. 412 ff.

anklagede sværge sig fri ved 50 Eder, i Overensstemmelse med den anførte Tradition.

Allerede før Islam er der en Stræben mod en rationel Fremgangsmaade ved Retsstriden. Zuhajr (I. 40 i Ahlwardts Udg.) nævner 3 Fremgangsmaader for at afgøre Sandheden: Ed, Proces for Dommeren eller klart Bevis, og Rollerne fordeles da saaledes, at Beviset paahviler Klageren, medens den anklagede renser sig ved Ed (jfr. Agh. XIV. 171 infra; Buch. II. 116 infra; 158). Denne Rollefordeling er en Grundsætning i Islam, hvor Eden anvendes i Proces, undtagen ved *qasâma*. Først paalægges der den anklagede Ed¹. Hvis han nægter at sværge, kan Anklageren skaffe sig Ret ved at sværge². Den assertoriske Ed er her bleven indskrænket til væsentlig at være Renselsesed. — Ved Siden af Eden nævner Zuhajr Proces og Bevis. Ved Bevis menes uimodsigeligt Bevis, medens der ellers maa forhandles. I det sidste Tilfælde maa man dels fremføre Beviser, dels Vidner (Ham. 25). Om Vidneinstitutionen kan have haft nogen Betydning i en ældre Tid, da *qasâma* i sin egentlige Form var livskraftig, er et Spørgsmaal. I hvert Fald kunde Stammefæller ikke være Vidner i vor Betydning af Ordet, da hele Stammen er Part i Sagen, og Brugen af Vidner forudsætter egentlig en abstrakt Opfattelse af Retten. Koranen (Sur. 2, 282) kræver to mandlige Vidner³; to Kvinders Vidnesbyrd gælder lig een Mands („paa Grund af deres ringere Forstand“ Buch. II. 152 infra). Er der kun eet Vidne, kan Dommeren paalægge Eden til Støtte i Stedet for det andet Vidne (Juynboll p. 319). — Hos Israeliterne forekommer den assertoriske Ed i Lovgivningen som Renselsesed. Hvis En

¹ forudsat at Klageren ikke har Bevis. „Det rette Bevis er bedre end den falske Ed“ (Buch. II. 161).

² Sachau: Muh. Recht. p. 689. 728; Juynboll: Handbuch p. 319. Iflg. Burckardt: Beduinen p. 102 sværger Anklageren næsten aldrig.

³ Nogle Steder tyder paa, at man før Islam har brugt 4 Vidner; se His. 190, 3; Vaq. 128. Slavers Vidnesbyrd har næppe været anerkendt, thi der anføres en Tradition for at vise, at det anerkendes i Islam, og dog er de lærde uenige derom (Buch. II. 153 supra). Sønner af den interesserede Part antages ikke som Vidner; saaledes søgte 'Alî forgæves sin Søn antaget som Vidne af Qâdien Šurajh (Agh. XVI. 36 f.). Om Vidner se iøvrigt Juynboll p. 315 ff.; *šahida* bruges synonymt med *ḥalafa* (Ibn Sidah p. 117).

har laant et Dyr af en anden, og det omkommer uden Laanerens Skyld, skal han sværge sig fri ved Jahve (Ex. 22, 9 ff.); jfr. Num. 5, 21 ff. Under Renselseseden maa vi henregne Deut. 21, 1 ff., der er en Parallel til den arabiske *qasâma*¹. Indholdet er følgende: Hvis der findes et Lig paa en Mark uden at man kender Drabsmanden, skal de Ældste maale Afstanden til de nærmeste Byer. Den By, der er nærmest, har da at rense sig for Skyld i Mordet. Det sker ved, at Byens Ældste (jfr. de 50 hos Araberne) tager en Kvie, der ikke har været under Aag, og fører den ned til en Bæk i en udyrket Kløft, hvor de knækker Halsen paa Kvien. Saa vadsker de Hænderne over Kvien og erklærer sig højtideligt overfor Jahve for udelagtige i Blodskylden. Saaledes vil de blive befriet for Blodskylden². — Den assertoriske Ed har sikkert spillet en større Rolle som Bevismiddel, end det direkte fremgaar af vore Kilder. Ved Siden af Eden spiller Vidneinstitutionen en fremragende Rolle, og der kræves mindst to Vidner (Num. 35, 30; Deut. 17, 6; 19, 15).

Hos Babylonerne forekommer denne Ed i Hammurabis Lov som Renselsesed. Saaledes for Hustruen, der er anklaget for Utroskab (§ 131. 132³ jfr. Num. 5, 21 ff.). Hvor Slagsmaal har fundet Sted, befrier den anklagede sig ved at sværge

¹ Jfr. Kinship 64 Anm.2 . Nogle islamiske Forfattere henfører *qasâma* til Moses. Se Pseudo-Balchi (Huart: Le livre de la création III. p. 99 f. = den arab. Text p. 90 f.).

² *nikkapper* kan her ikke betyde „sones“; thi der er i Sammenhængen slet ikke Tale om at sone Blodskylden, men som hos Araberne om at konstatere den. Ordet maa bet., at de ikke kan kræves til Ansvar for Blodet. *kpr* er et Begreb, som vi ingen Æquivalent har for. Sygdom, Skyld, Synd, Besættelse er som et Baand, der skal løses for En. At løse dette hedder *kipper*, der bruges paa samme Maade som *'abarra* og *hállala* med *jamin* som Obj. i Arab. (se S. 155 Anm. 2). At *kpr* virkelig er at opfatte saaledes, ses Jes. 28, 18, hvor *wekuppar beritekem* betyder „og eders Pagt (med Døden) skal opløses,“ og endnu klarere Jes. 47, 11; det forekommer her med *howâh* (Ulykke, Fordærvelse) som Obj., hvorved Begrebet Soning ligger ganske fjernet. Ved Overs. „Soning“ lægger vi overhovedet en moralsk Betydning ind i dette Ord, som det ikke har. — Umiddelbart foran den her behandlede Sætning staar der: „Lad ikke dit Folk undgælde for uskyldigt Blod.“ Meningen er ikke „det uskyldige Blod“ (nl. den dræbtes); thi det staar ubestemt, men: lad der ikke blive udøvet Blodhævn over uskyldige Folk i Israel, nl. idet der øvedes Blodhævn over den nærmeste By, som Mistanken rettes imod. V. 9 opfordrer saa sluttelig Israel til fra dets Side at sørge for, at uskyldige ikke dræbes.

³ citeret efter Kohler & Peiser: Hammurabis Gesetz I. Leipzig 1904.

ikke at have saaret Modparten med Vilje (§ 206). Den Læge, som har fjernet Slavemærket paa en Person, frier sig for den temmelig høje Straf ved at sværge, at han er bleven narret til det (§ 226). Paa samme Maade den, som har lejet en Oxe, der pludselig dør uden hans Skyld (§ 249, jfr. Ex. 22, 6 f.). Hyrden, hvis Dyr omkommer (§ 266). Den der paagraber en borttrømt Slave, som saa atter flygter uden hans Vidende (§ 20). Til at bevise en Klages Berettigelse forekommer Eden ikke i Hammurabis Lov. Derimod, hvor Rov eller Underslæb foreligger bevist, fastslaas den røvede Værdis Størrelse ved Klagerens Ed (§ 23. 106. jfr. 281).. Dog forekommer Klagerens Ed som Bevismiddel i det babyloniske Retsliv¹. Renselseseden er her idelig i Brug². Ved Siden heraf spiller Vidner en stor Rolle, og de maa bekræfte deres Udsagn med Vidneeden³.

2. Den promissoriske Ed.

Under denne Edsform falder for Arabernes Vedkommende alt, hvad der hører ind under Begrebet *hîlf*: naar to Stammer slutter sig sammen, naar to Mænd forener sig om et bestemt Formaal, naar en enkelt optages i en Stamme som *hâlif*. Herhen hører alle Slags Løfteeder, Hævned osv. Endvidere Eder, der staar i Forbindelse med Begrebet *baj'*, Hylding af et Overhoved og Handel. Ved Handelens Udvikling paa de store Markeder kommer ogsaa Kreditvæsnet i Brug, og den promissoriske Ed faar her Betydning som Garanti for Gældens Betaling⁴. Til Støtte for den promissoriske Ed bruger man Vidner, og ved Siden heraf kommer Brugen af skriftlige Dokumenter op. Et af de første Vidnesbyrd herom er Hârit's Mu'allâqa v. 66-68, der omtaler Eden ved Du-l Magâz mellem Bakr og Taglib, hvor der afgaves Gidsler, og Overenskomsten — naturligvis for at tjene som Bevis i Tilfælde

¹ f. Ex. Kohler & Ungnad: Ham.s Ges. III. 695.

² anf. St. 688. 697. 706. 713.

³ f. Ex. 713. 1055. 1056. Det første Sted er der et Exempel paa, at Vidner forkastes.

⁴ Se Noeldeke: Beiträge 198.

af Edsbrud — blev opskreven paa Pergamenter¹. Qurašiter-nes Overenskomst om at ekskludere Håsimiderne blev opskreven i et Dokument (His. 230). Profetens Overenskomster med Stammerne plejede at nedskrives. Et Scolion til Ham. 760 meddeler, at ved edelige Overenskomster plejede Araberne at skrive disse ned paa et Stykke rensset hvidt Tøj, jfr. Ham. 635 i. m.² I Islam giver, i hvert Fald efter Šāfi'iternes Lære, skriftlige Dokumenter intet Bevis³.

Hos Israeliterne forekommer denne Ed idelig i det private Liv som hos Araberne. Om faste Regler for dens Brug i Retslivet hører vi ikke. Ved Salg faar vi Meddelelse om Brug af Vidner samt Udfærdigelse af skriftlige Dokumenter Jer. 32; Rut 4.

Hos Babylonerne spiller den promissoriske Ed en stor Rolle ved alle Kontrakter, idet begge Parter sværger ikke at ville ændre Overenskomsten⁴. Ved Siden af Eden anvendes Vidner, et Dokument affattes og forsynes med Kontrahenternes Segl eller Negleaftryk. Saaledes gaar Eden i de gl.-babylonske Kontrakter ud paa, at alt er i Orden, og intet skal ændres. De nybabylonske Dokumenter er derimod ofte Gældsbreve, og Eden gaar ud paa, at den købende forpligter sig til at betale den skyldige Sum⁵. Krediten er i Mellemtiden kommen op.

I Statens Tjeneste bruges Eden i den bab.-ass. Verden som Embedsmænds Trøskabsed, der er analog med de betvungne Fyrsters Ed. Denne Ed af Embedsmænd tager Kongen undertiden ved særlige Lejligheder. Saaledes Assurbanipal under hans Konflikt med Broderen Šamassumukin⁶. Den Embedsmand, som er Kongen utro, „holder ikke sin Ed⁷.“ Ved

¹ Iflg. Noeldeke: Fünf Mu'allakat I. p. 53 f. var det Mundir b. Mâ-al-Samâ, der forenede dem efter Bāsûskrigen; han regerede 506—54, jfr. Agh. IX. 179 f.

² Jfr. endvidere Noeldeke: Beiträge 185 f.

³ Jfr. Juynboll p. 315.

⁴ Se Kohler & Ungnad III — V passim.

⁵ i. Ex. K. B. IV 296 f. Kohler & Peiser: Aus dem babylonischen Rechtsleben II p. 35. III 22. 33 f. IV 32. 47. 50.

⁶ Se Peiser i MVG. 1898 p. 243 ff.

⁷ Tell-Amarnabrev 154, 13 ff. (Der tales iflg. Winckler om en rabisu).

hans Edsaflæggelse er der Vidner til Stede¹. Edsaflæggelsen foregaar paa en bestemt Dag, tidlig om Morgenen med Offer².

XIII.

Edens Forfald.

I sin fulde Kraft finder vi Eden i det gammel-arabiske *qa-sâma*, hvor den ikke er et sidste, af Nøden tvunget Middel, men det egentlige Middel til at erkende Sandheden. Vi har set, hvorledes denne er bleven begrænset i sit Brug, men Respekten for Eden var dog stor, og man har haft Exempler nok at fortælle paa, hvorledes det er gaaet Menedere. Ibn 'Abbâs kunde i den ovenfor anførte Fortælling af Buch. III. 19 meddele, at alle de sværgende døde, inden Aaret var omme. I Israel led man under David Hungersnød i 3 Aar, fordi Saul ved sit Mord paa nogle Gibeoniter havde brudt den Ed, som Israel havde aflagt til denne Bys Beboere om at skaane dem (2 Sam. 21, 1 f.), og Jahve lader Sidqijja føre i Fangenskab til Straf, fordi han har brudt sin Ed til Nebukadnesar (Ez. 17, 19). Imidlertid har man i Tidens Løb tillagt Eden en noget mindre Vægt. To Faktorer virker her sammen: Den gamle Livsanskuelses Opløsning og den gennem Praxis fremmede Udvikling af mere rationelle Momenter ved Retsplejen.

Hos Babylonerne er det vel snarest det sidste, som gør, at Eden i Tidens Løb træder tilbage. Allerede paa Hammurabis Tid er Eden væsentlig indskrænket til at være Rensel-

¹ Scheil i Hilprecht'schrift p. 154.

² Delitzsch i BA I 217 f. Behrens: Ass.-bab. Briefe kultischen Inhalts (Leipziger sem. Stud. II.) 1906 p. 13. Iflg. p. 35 synes det at foregaa aarlig ved en stor Fest. Om en *barû*-Præsts Ed ved Indvielsen tales der Zimmermann: Ritualtafeln p. 118 f., hvis det skal oversættes, at Præsten lader sin Søn „sværge for Šamaš og Hadad med Tavlen og Griffelen“ (saal. Zimmermann), men det kan ogsaa forstaas saaledes: „han lærer ham at besværge for Š. og H. med“ osv., jfr. 1 — 20, 13 ff.

sesed. Men Eden tages endnu meget alvorligt. Den, som bryder den, maa betale en vis Sum til fiscus, hvorhos hans Hoved „asfalteres“, hvilket kun kan betyde, at der paaføres ham en forsmædelig Død. Andetsteds hedder det, at der skal slaas ham en Broncepløk i Munden¹. I Eden har man da ogsaa Garantien for, at indgaaede Forpligtelser holdes. Men samtidig har man i Vidner og Dokumenter en Garanti af rationel Art. Idet nu Staten tillige optræder som den upartiske Dommer og Fuldbyrder af Retten, bliver Eden i Forretningslivet gjort overflødig, og i de nybabylonske og assyriske Dokumenter forekommer den sjældnere. I Stedet for Eden tager man Pant og fastslaar en Bøde for den, der ændrer Overenskomsten².

Hos Israeliterne klager Profeterne idelig over, at der sværges falsk ved Jahve. Saaledes Jer. 5, 2; 7, 9; Zak. 5, 3. 4; Mal. 3, 5. Der advares udtrykkelig herimod (Lev. 19, 12), og den Mand prises, som sværger sig selv til Skade og dog holder sin Ed (Salm. 15, 4; jfr. Ham. 27). Det, som her dadles er, at man sværger falsk ved Jahve; thi det betegner et Frafald fra hans Religion (jfr. S. 136). Naar det hedder Ex. 20, 7; Deut. 5, 11, at man ikke maa anvende Jahves Navn til Tant, da er det ikke just en Advarsel mod falsk Ed, men mod at sværge ved alle Ubetydeligheder, thi derved mister Anvendelsen af Jahves Navn sin Værdighed og Betydning³.

Et virkeligt Forfald af Eden finder vi, hvor der udvikler sig en Skepticisme som hos Prædikeren. Til dennes Betragtninger hører det, at „det gaar den sværgende som den, der skyr at sværge“ (Præd. 9, 2). Her er Edens Kraft fornægtet paa Grund af den gamle Livsanskuelses Opløsning.

Hos Araberne kan det samme Fænomen konstateres. Hvor man ikke mere har noget absolut, hvori Ens Livsbetingelser er samlede, mister den egentlige Ed, der jo netop bestod i, at man frasagde sig dette, sin Kraft. Men allerede før Mu-

¹ Kohler & Ungnad III. 458. 459. IV. 1150; Ungnad: Dilbat i B A p. 30.

² Saaledes i de ass. og bab. Kontrakter fra de senere Dynastiernes Tid KB IV. p. 96 ff. Kohler & Peiser: Aus dem bab. Rechtsleben IV p. 67. 69. 74.

³ Saaledes kan ogsaa Hos. 4, 2 forstaaes. Se om den her anvendte Betydning af *šaw* S. 110 Anm. 1.

ammed var i Arabien Opløsningen af det gamle i fuld Gang¹. Guderne, under hvis Omraade Eden var kommen ind, tiltroede man ikke engang altid Evne til at ramme En. Saaledes er det bekendt, hvorledes Imru'ul Qais slyngede Orakelpilene mod Guden Du-l-Halasa, da Oraklets Afgørelse ikke huede ham (Agh. VIII 70), og større Vægt tillagde den ellers strengt konservative Abu Gahl ikke Hubals Afgørelse før Slaget ved Badr (Vaq. 42). Hvor Eden er bleven afhængig af Guds-frygten, svinder dens Værdi med denne. — Der findes da ogsaa i Beduinpoesien en Del Digte, der mere end noget andet godtgør Edens Forfald blandt Araberne, nemlig de som er samlede i sidste Afsnit af Buhtur's Hamâsa, hvoraf Noeldeke har gengivet nogle (Beiträge p. 185 ff.). Digterne praler her af falske Eder², som de har aflagt. En Skyldner haaner sine Kreditorer for, at de har betroet ham noget. „Hvor kunde I forlade Jer paa mig og min Religion?“ (Noeldeke p. 186). En anden har svoret sig fri for sin Gæld ved en Ed, der „spaltede Bjergene, som om den var en Sten fra en Ballist,

¹ Jfr. herom Buhl: Muhammeds Liv p. 77—124.

² *Al-jamin al-gamûs* ell. *jaminu l-gamsi*. Dette defineres af muslimiske Filologer som identisk med *jaminu l-sabri*, en bevidst løgnagtig Ed om noget fortidigt, og skal kaldes saaledes, fordi den sværgende ved den „dyppes“ i Misgerningen og siden i Helvede. Denne Forklaring er selvfølgelig urigtig, og Udtrykket har oprindeligt betydet „en alvorlig, bindende Ed“, som det ses f. Ex. Buch. II 49 f. o. Man har formodet, at Udtrykket kommer af den Skik ved visse Pagtsceremonier at dyppe Hænderne i noget. — Om denne Ed hedder det Iqd I p. 336, at „den forvandler Husene til forladte Tomter“ (jfr. Lane s. v. *blq'*). Dette Ordsprog overleveres som en Tradition fra Abû Hurajra i en alfabetisk ordnet Traditionssamling Cod. Warner Lugd. 355 fol. 134 v., hvor det ogsaa hedder, at *al-jamin al-gamûs* gør Moderlivet ufrugtbart. Smstds. defineres denne Ed saaledes, at det er en saadan, hvorved man berøver en anden Muslim noget af hans Ejendom. Iqd anf. St. anfører et andet Ordsprog: *gaddahâ* (l. saaledes for *gaddahâ*) *gadda l-'ajri l-sillijânata* „han iler hen til den, som Æslet iler hen til *sillijâna*“ (en Foderplante), hvilket siges om En, som iler med at sværge en Ed eller i Farten sværger en falsk Ed, fordi Æslet ofte rykker denne Plante op med Rode, idet den tager den for Græsning (Lane s. v. *sillijâna* *Vsli*). Forudsætningen maa være, at denne Plante i Virkeligheden ikke er saa værdifuld. I det i Tåg s. v. *zbd* citerede Vers anvendes *hadâ'un* om den falske Ed. Det betyder ellers Sko. I et Vers af Nabiga (citeret Fachr al-Din al-Râzi: *Mafâtih* I p. 579) hedder det: *halafu jaminan gajra di matnawijjatîn*, hvilket maa betyde: en Ed uden Tvetydighed. Hassân b. Tâbit siger: *'alajtu hilfata barrin gaira di dahalin* „en oprigtig Ed uden Svig“ (Ibn Sa'd II₂ p. 91, 5).

udslynget af Krigerne“ (p. 194). En kalder sin Ed „en Pjalt sønderrevet, broget Tøj“ (p. 195). En Digter af Stammen 'Uql praler af at hele hans Stamme ikke skyr Meneden. „Hvor ved du, hvad 'Uqls Eder er værd, saa snart Ganen er bleven tør for Spyttet“ (nl. efter Udtalelse af Eden). Deres Eder farer ud som Ilden, der flammer i Krattet (p. 196). Aflæggelsen af saadanne Eder beror paa den Erfaring, som Prædikerens ogsaa har gjort, at det ikke gaar Menederen ilde, og dertil kommer, at Alláh jo er naadig og barmhjertig — man kan altid angre bagefter (p. 197). I andre Digte tales der om Skilsmisseed eller Frigivelsesed. Digteren erklærer da, at han dog vilde have skilt sig ved vedkommende Slave eller Hustru og taget sig en ny i Stedet. Her foreligger altsaa ikke egentlig Mened, men vel leffærdig Omgang med Sandheden, som imidlertid ikke er væsentlig forskellig derfra. Af lignende Art er de Tilfælde, hvor Edens Ordlyd holdes, medens Forpligtelsen omgaas, f. Ex. naar En under Edens Form erklærer at ville foretage en Pilgrimsrejse og frigive Hafâ og Sâlim, og saa bagefter erklærer, at valfarte skulde han alligevel, og Hafâ og Sâlim er ikke Slaver (Iqd I p. 221). Af lignende Art er det, der fortælles om Negus, da Abraha havde faaet Magten i Jemen. Negus svor, at han ikke vilde lade Abraha være, før han fik nedtrampet hans Land og afskaaret hans Hovedlok. Abraha formildede imidlertid Negus, ragede sig saa og sendte sit Haar og en Sæk jemenitisk Jord til ham med Anmodning om at indløse Eden derpaa (His. 29; jfr. det af Jaussen 369 anførte Exempel). Hvor liden Vægt man kunde tillægge Eden viser følgende Exempel: Al-Tufajl b. 'Amir svor at dræbe Al-Kutajjir for nogle Digtes Skyld. En fælles Ven, Handaq, forsonede ham, og han siger saa: „Havde ikke Handaq været, vilde jeg have indløst min Ed“. — De fleste af disse Eder viser hen til Livsanskuelsens Forfald; Størstedelen stammer fra Islams Tid. Dog vilde det være urigtigt uden videre at skrive dem alle paa Islams Regning. Men at denne Religion ikke har styrket Eden, vil vi se i det følgende.

XIV.

Edens Stilling i Islâm.

1. Koranen og Traditionen.

I Islam skabtes der paa semitisk Grund nye Værdier, der forlangtes anerkendte som absolute og som dem, hvoraf hele Livet afgang. For saa vidt Islam har givet sine Tilhængere et fast og sikkert Grundlag, hvor der tidligere var Skepsis og Opløsning, har den haft Forudsætning for at forny Edens Betydning og Kraft. At der virkelig gives Exempler paa Respekt for Eden paa islamisk Grund har vi set tilstrækkeligt godtgjort ovf. S. 131 ff. I det hele og store har Islam imidlertid haft den modsatte Virkning, idet den fuldstændig har undergravet Eden.

Muhammed anvender i sin ældre Forkyndelse mange Eder. Han sværger „ved Solen og dens Glans, ved Maanen, naar den følger efter den, ved Dagen, naar den lader den skinne, ved Natten, naar den skjuler den, ved Himlen og hvad der har bygget den, ved Jorden og hvad der har udbredt den, ved Sjælen og hvad der har dannet den“ (Sur. 91, 1—7). Eller mere mystisk „ved Figenen og Oljetræet, ved Sinaj Bjerg, ved det trygge Land“¹ (95, 1 ff.). Han sværger „ved Stjernernes Udgangssted“ (56, 74), „ved de tilbageskridende Stjerner, de ilende, de der skjuler sig, ved Natten naar den mørknes, og Morgenen naar den vaagner op“ (81, 15), „ved Opstandelsesdagen“ (75, 1), „ved Himlen og Morgenstjernen“ (86, 1), „ved Eftermiddagen“ (103, 1), „ved Morgenrøden og de ti Nætter², ved det parvise og den enkelte³, ved Natten naar den indtræder“ (89, 1 ff.), „dette er en Ed for Jen indsigtfulde“, siger han. Her er vel ikke Tale om rigtige Eder, idet der

¹ Det fredede Omraade (ved Mekka).

² af Festmaanedens *Du-l-higga*.

³ Menneskeparret og Gud.

væsentlig tilsigtes en æstetisk Virkning; de dunkle Udtryk skal gøre Indtryk paa „den indsigtsfulde“¹.

Paa visse Steder i Koranen formaner der til at holde de afgivne Eder. Saaledes hedder det 16, 93: „Hold den ved Allâh paatagne Forpligtelse, naar I paatager jer den! I maa ikke bryde Ederne, efter at have bekræftet dem, thi I har derved gjort Allâh til Garant over for jer. Visselig, Allâh ved, hvad I gør!“ Og det hedder V. 96: „Og I maa ikke paatage jer eders Eder til gensidigt Bedrag, at ikke Foden skal glide efter at have staaet fast, og I smage Ulykken, fordi I bragte Folk til Frafald fra Allâhs Vej, og en smertelig Straf ramme jer!“ Den vantro er den, der indgaar en Forpligtelse og saa bryder den (8, 58 jfr. 6, 153; 2, 172). Paa flere Steder forekaster Profeten sine Modstandere, at de sværger falsk, navnlig „Tvivlerne“. Saaledes 58, 15: „Lagde du ikke Mærke til dem, der søgte Beskyttelse hos et Folk, som Allâh vredes paa; de tilhører hverken eder eller dem, og de sværger falsk med velberaad Hu“. V. 17: „De benytter deres Eder som et Dække og fører saa Folk bort fra Allâhs Vej. Dem venter en vanærende Straf!“ V. 19: „Paa den Dag, da Allâh opvækker dem alle tilsammen, da vil de sværge for ham, som de sværger for jer, i den Tro, at de har nogen Gavn deraf. Er de ikke Løgnere?“ Det samme bebrejdes dem 63, 2. Det drejer sig om „Hyklerne“ eller bedre „Tvivlerne“, der svor de troende Troskab, men ikke vilde opgive deres Forpligtelser mod Jøderne. 3, 71 hedder det: „De som sælger Allâhs Forpligtelse og deres Eder for en ringe Pris, de har ingen Andel i det hinsidige, og Allâh vil ikke tale til dem og ikke se til dem paa Opstandelsesdagen og ikke erklære dem for rene; en smertelig Straf venter dem“. — Anledningen hertil skal have været, at Al-'As'at havde Strid med en Jøde om et Stykke Jord. De førte Sagen for Profeten, som krævede Jøden for Ed, da Al-'As'at intet Bevis havde. Den sidste sagde imidlertid: „O, Profet, da vil han sværge og overtage min Ejendom“, hvorpaa Sur. 3, 71 meddeltes af Profeten, jfr. 5, 58 (Buch. II 90; IV 266).

¹ Jfr. S. 153 og Reste 135.

Muhammed tiltaler paa alle disse Steder sine Modstandere, og de Forpligtelser, som det indskærpes dem at overholde, er Forpligtelser mod ham og hans Tilhængere. Fra den anden Side tager Sagen sig anderledes ud. Allåh er den almægtige Hersker, som altid har Ret. Hensyn, som gælder for de dødelige, gælder derfor ikke for ham, han kan sætte sig ud over Forpligtelsen, hvad Sure 9 er et talende Vidnesbyrd om. Og allerede tidligere havde Allåh opfordret Profeten til at bryde en Overenskomst, hvis han frygtede Forræderi fra Modpartens Side, nemlig 8, 60¹. Dette synes at give til Resultat, at Eder til Muhammed skal holdes, medens Muhammed ikke behøver at holde sin Forpligtelse. I Virkeligheden gælder dette ogsaa til en vis Grad, nemlig hvor Profeten handler direkte paa Allåhs Vegne. Allåhs Storhed er et Synspunkt, for hvilket alt andet forsvinder, og hvorved alle Midler helliges².

Men ogsaa uden for dette Synspunkt har Muhammed faktisk gjort det af med Eden. Dette stemmer ligeledes med Islams Aand. Hvor Eden har nogen Mening, maa den sværgendes Ord have den Magt, at det paafører ham Ulykken i Tilfælde af Edsbrud. Hvor Eden er lagt ind under Guderne, betyder det, at man har Magt til selv at sige sig løs fra vedkommende Gud eller til at vende hans straffende Haand imod sig. Men dette kan ikke forenes med det muslimiske Gudsbegreb. Allåh gør, hvad han vil og lader sig ikke i nogen Maade paavirke af Menneskers Ord eller Handlinger. Hvorledes skulde man da ved sin Ed kunne paalægge ham nogen Art Tvang? Det stemmer derfor fuldtud med Islams Aand, naar Profeten ikke tillægger Eden absolut Kraft. Men hvor dens Kraft ikke er absolut, er den faktisk ophævet, og Muhammed drager da ogsaa den praktiske Konsekvens, at Eden eventuelt kan brydes³. Saaledes hedder det Sure 5, 91: „Gud

¹ Talen er her om Jøderne i Medina; se Noeldeke-Schwally: Geschichte des Qorans I p. 188.

² I Laqâni: Djaouhara ed. Luciani p. 36 sættes Løgnen paa lige Fod med Hovmod, dog med den Restriktion „hvis den ikke er gavnlig“ (pia fraus).

³ Som bekendt forkaster Jesus ogsaa Eden ud fra lignende Forudsætninger, idet det hedder Mt. 5, 36: Du skal ikke sværge ved dit Hoved, thi du kan ikke gøre eet Haar hvidt eller sort. Paa samme Maade maa vel

straffer jer ikke for ubesindige Udtryk (*bi-l-laġwi*) i eders Eder, ved hvilke I forpligter jer¹. Soningen derfor er Bespising af ti fattige med det, som I plejer at give eders egne at spise, eller Beklædning af dem eller Frigivelse af en Slave. Om nogen ikke har Raad til det, da tre Dages Faste. Dette er Soningen for eders Eder, naar I sværger, men hold paa eders Eder². Saaledes klargør Allåh eder sine Aabenbaringer; gid I vilde være taknemlige“. — Andetsteds (Sur. 2, 224—225) hedder det (224): „Gør ikke Gud til en Hindring for eders Eder³, at I kan være fromme og gudfrygtige og stifte Fred mellem Menneskene. Gud er hørende, vidende! (225) Gud straffer eder ikke for ubesindige Udtryk i eders Eder, men for hvad eders Hjerter har tilegnet sig, Gud er tilgivende og mild.“ — Dette aabenbares ifølge Traditionen i Anledning af Abû Bekr, der svor ikke at ville give Mistah et Laan tilbage, da Allåh havde erklæret hans Bagvaskelse af 'Aîsa for løgnagtig; men Profeten opfordrede ham til at bryde denne Ed; eller den aabenbares i Anledning af 'Abdallåh b. Ra-wåha, der svor ikke at tale til sin Svoger eller besøge ham. Da man vilde have ham fra det, og han erklærede sig bunden ved sin Ed, aabenbares disse Vers.

V. 34 forstaas: Himlen, Jorden og den hellige Stad tilhører alle Gud, dem har du intet Herredømme over. Jesus drager deraf ikke den Konsekvens, at Eden kan brydes, men den, at man bør tale sandt uden Ed (V. 36). Iøvrigt bøjede Jesus sig for det praktiske Livs Fordringer og svor selv for Dødstolen (Mt. 26, 63 f.).

¹ Der læses: 'aqdum ell. 'aqdum ell. 'aqdum ell. 'aqdum.

² d. e. spar paa dem. Bajdåwî nævner ogsaa Fortolkningen: overhold dem, hvilket strider mod Sammenhængen. Fachr al-Dîn al-Râzî: Mafâtîh III, p. 652 ff. siger, at disse Vers er rettede til nogle af Profetens Fæller, der frasagde sig Føde og Klæder og valgte Munkelevevis og svor at ville leve saaledes. Da Gud havde forbudt dem det, spurgte de: Hvad skal vi da gøre med vore Eder? — hvorpaa 5, 91 f. aabenbares.

³ Nemlig: Betragt ikke Gud som en Hindring for [at I kan bryde] eders Eder, hvis det vilde hindre jer i en from Gerning. Saaledes opfattes *'urġa* af Kommentatorerne (Bajdåwî ed. Fleischer; Tabarî: Tafsîr (Kairensrudgaven) II, p. 224; Bâġawî, Cod. Lugd. Warner 294). *'urġa* er *mu'arrad* „det som stilles frem“. Man kunde ogsaa opfatte det: Gør ikke Gud til Skive for eders Eder, d. e. overdæng ikke Gud med Eder (altsaa som i foreg. Anm.). Meningen blev da: Vær forsigtig med, hvad I sværger paa, at det ikke hindrer Jer i fromme Gerninger. Denne Opfattelse foretrækkes af Fachr al-Dîn al-Râzî: Mafâtîh II, p. 355 ff., bl. a. med Henviſning til 68, 10. Smh. med det flg. taler dog for den førstnævnte Opfattelse.

Ifølge disse Traditioner har Profeten saaledes oprindelig kun anbefalet Edsbrud i Fromhedens Interesse. En ubesindig Ed skulde ikke kunne hindre en god Gerning. Men efter at det første Skridt er taget, gaar han snart videre, da Lejligheden byder sig.

Sur. 66, 1—3 hedder det: „O, Profet! Hvorfor anser du for utilladt, hvad Allâh har tilladt dig for at opnaa dine Hustruers Bifald? Allâh er dog tilgivende, barmhjertig (2). Allâh har foreskrevet eder Ophævelse af eders Eder, og Allâh er eders Foresatte (*mawlâkum*); han er den vidende, den vise! (3). Dengang da Profeten betroede en af sine Hustruer en Fortælling, og efter at hun havde fortalt det, og Allâh havde givet ham Kundskab derom, meddelte han noget og lod andet være, og efter at han havde meddelt hende det, sagde hun: Hvem har meddelt dig dette? Han svarede: Den vidende, den kyndige har meddelt mig det!“ Det hedder derpaa, at hvis hans Hustruer ikke falder til Føje, da vil Allâh sikkert give ham andre, som er ydmyge og lydige. — Det drejer sig her ifølge Kommentatorerne¹ om følgende: Profeten overraskedes en Dag i sin Hustru Hafsa's Telt med den koptiske Slavinde Mâria, som den ægyptiske Statholder havde skænket ham. Hafsa foranstaltede en saadan Scene, at Profeten maatte sværge at ville holde sig fra Mâria. Senere fortrød han det, og denne Aabenbaring blev ham given². Muhammed skal have ladet Hafsa love at fortie Historien, men hun kunde dog ikke lade være at fortælle 'Aîsa derom. Herom handler V. 3.

Det svageste Punkt i Profetens Karakter er her faldet sammen med det svageste Punkt i hans Religion. Resultatet er blevet en fuldstændig Ophævelse af Edens Betydning³.

¹ Se Tabari: Tafsîr, Kairenserudgaven XXVIII, p. 90 ff. Fachr al-Dîn al-Râzi: Mafâtiḥ VIII, p. 231 ff.

² Den anden Historie, som meddeles, at Profeten en Tid foretrak Zajnab paa de andre Hustruers Bekostning, fordi han hos hende fik en særlig velsmagende Honning, hvorfor de andre lod ham sværge ikke mere at spise Honning (se Bajdâwî; Buhâri — Qastalâni (Bulaq 1288) IX, p. 445) — er selvløselig uden Værdi; jfr. Noeldeke-Schwally p. 217.

³ Til Fuldstændighed skal det bemærkes, at Sur. 2,226 begrænser 'ilâ, den Ed, hvorved Manden svor at holde sig fra sin Hustru, til kun at gælde 4 Maaneder. Efter den Tid skal Eden brydes, eller Hustruen er skilt; jfr.

Det Materiale, som Traditionssamlingerne leverer, er ganske analogt med Koranen. I enkelte Udtalelser dadles falske Eder. Saaledes i en Tradition fra 'Abdallâh b. 'Umar, hvor det hedder, at Profeten sagde: „Om nogen sværger¹ for derved at tilegne sig noget af en Muslims Ejendom, vil Allâh vredes paa ham, naar han møder ham (Buch. II 90; IV 266). En anden Hadîth nævner blandt tre Slags Mennesker, som Gud hader: Den, som en Eftermiddag tingede med en anden om Prisen paa en Vare og svor at have givet mere for den end sandt var, saa den anden købte den for dyrt (Buch. II 160 kitâb sahadât nr. 22)², og blandt de 7 Ting, Profeten særlig skal have paabudt, nævnes „Indløsning af Eden“ (Buch. I 313 infra)³.

Disse spredte Tilfælde opvejer imidlertid ikke den fuldstændige Forkastelse af Eden, som fremgaar af andre Traditioner, der findes i Samlingerne under Afsnittet *kitâb al-ajmân wa-l-nudûr*. Som „Søjle“ anføres her følgende Udtalelse, som Profeten skal have ytret til Ibn Samura: „Naar du sværger en Ed, men derpaa indser, at en anden er bedre end den, saa gør Soning for din Ed og antag den, som er bedre“ (Buch. IV 258). Ifølge Abû Mûsâ fandt denne Udtalelse Sted under følgende Omstændigheder: Nogle As'ariter kom til Profeten og bad ham give dem nogle Kameler at ride paa. Han svarede: „Ved Allâh, jeg giver jer ikke nogen; thi jeg har ingen“. Tre Dage efter fik han imidlertid nogle Kameler, som han saa gav dem. Da de havde fjernet sig, kom de paa Tanker om, at de jo havde gjort Profeten til Meneder ved at tage

Sachau: Muh. Recht, p. 13. 68 ff.; Juynboll 224 ff. Om *li'ân* se S. 110. Beslægtet med *'ilâ* er *zihâr*, hvorved Manden sværger, at hans Hustru er ham som hans Moders Ryg“ for en vis Tid eller for bestandig. Den Ed fordømmes helt Sur. 58, 1—5. Et Stridsspørgsmaal er det, om *'ilâ* ogsaa gælder for vantro, og i Sammenhæng dermed om den gælder, naar den ikke er svoret ved Allâh. Abu Hanîfa og Mâlik erklærer sig for det sidste, Shâfi'i og Ahmed for det første. Uenig er man ogsaa om, hvorvidt der skal ydes Kaffara, naar *'ilâ*-Eder brydes, før de 4 Maaneder er gaaet (Ma-fatih II p. 359).

¹ Qastalâni IX, p. 433 tilføjer „en bevidst Mened“.

² Der sigtes til et bestemt Tilfælde, men i Sammenhængen har det faaet en vis almindelig Form (jfr. dog Goldziher i A R W IX, p. 300). Iflg. nr. 25 er det dette Tilfælde, som har foranlediget Sur. 3, 71.

³ Jfr. „den troende er ikke en Løgner“, Iqd I, p. 188).

Kamelerne trods hans Ed, og de vendte bekymrede tilbage til ham. Men han sagde: „Det er ikke mig, men Allâh, som gav jer Kamelerne. Jeg sværger ikke en Ed, uden at jeg, naar jeg indser, at en anden er bedre, gør Soning for min Ed og antager den, der er bedre“ (Buch. IV 270; Qastalânîs Kommentar IX p. 402. 436). I Tilslutning hertil hedder det i en Tradition fra Profeten: „Ved Allâh! at En af eder holder haardnakket fast ved sin Ed angaaende sin Familie regnes ham til større Brøde hos Allâh, end om han giver sin Soning, som Allâh har paalagt ham“ (Qastalânî IX, p. 402).

Jævnside med Ederne staar „Løfterne.“ Om Islams Stilling til dem er der samlet Traditioner i samme Afsnit som det, der behandler Eden, og Forholdet er ganske analogt. Nogle Traditioner (bl. a. i Tilslutning til Sur. 76, 7) paabyder at indfri de afgivne „Løfter“ (Buch. IV. 273 jfr. 274 nr. 27¹). Det nævnes i denne Sammenhæng ogsaa som fortjenstligt at indfri afdødes Løfter; hvor disse gælder Ejendommen, er de forpligtende, angaaende personlige Ydelser er der ikke Enighed². Den vigtigste Tradition, der angaar Løftet, er følgende³: En Kvinde af Ansarerne (iflg. Nawawî Abû Darrs Hustru) var tagen til Fange. Samtidig var en Kamel erobret, som Profeten havde faaet paa et Togt. Det lykkedes hende hemmeligt at liste sig bort, hun faar fat paa Kamelen og rider af Sted. Da hun forfølges, aflægger hun Allâh det Løfte, at hvis han fører hende frelst paa Kamelen til Medina, vil hun ofre denne. I Medina erklærer man nu, at Kamelen tilhører Profeten, og man spørger ham selv om, hvad der er at gøre. Profeten siger: „Hvor ilde har hun lønnet den ved at love at slagte den, naar Allâh frelste hende paa den. Et Løfte om en Synd skal ikke opfyldes, ej heller om det, man ikke selv besidder.“ — Den sidste Passus er formodentlig en Tilføjelse, indeholdende de almene Sætninger, man har uddraget af Profetens Svar. Tilbage bliver da det naturlige, at Profeten ikke vilde

1 Jfr. hertil Qastalânî IX 445 ff. Muslim-Nawawî IV p. 95.

2 Dârimi, Cod. Lugd. Warner 364, fol. 196 h.

3 Muslim-Nawawî IV p. 97. His. 722. Vaq. 231.

af med sin Kamel. Men Stedet viser, at han ikke har tillagt et saadant Løfte stor Vægt. — Det samme fremgaar endnu klarere af en anden Tradition (fra 'Abdallâh b. 'Umar), hvor Løftet rent ud forbydes, med den Begrundelse, at det dog er uden Betydning, thi Allâh lader sig ikke i sine Handlinger bestemme eller paavirke heraf¹. Løftet er her forkastet med en central Begrundelse ud fra Islams Princip.

At det er det samme Princip, som ligger til Grund for Op-hævelsen af Edens Kraft, ses af Kravet om *al-istitnâ*²: En Muslim bør ikke forsikre noget bestemt, men tilføje „om Gud vil.“ Derved har han altid sikret sig mod Mened; ved *istitnâ* „løser han sin Ed“ (*ḥallala jaminahu*; Bajdâwî til Sur. 66, 2; Muslim-Nawawî 106; Qastalânî 460 f.)³. Eden har egentlig kun Betydning som en Slags Trosbekendelse. Ved den lægger man for Dagen, at man bekender Allâh. Derfor er det strængt forbudt at sværge ved andre. Da 'Umar engang svor ved sine Fædre, sagde Profeten: „Allâh forbyder eder at sværge ved eders Fædre. Den, der sværger, skal sværge ved Allâh eller tie stille (Buch. IV. 262 f.; Qastalânî 414; Muslim-Nawawî 99 f.). Qastalânî tilføjer, at Profeten sagde: „Om nogen sværger ved Messias, gaar han til Grunde, og Messias

¹ Buch. Kitâb 'ajmân nr. 26. Qastalânî p. 447; Muslim-Nawawî p. 96; Dârimi fol. 196 h. Profeten saa en gammel Mand, der gik, støttet af sine to Sønner. Han spurgte: „Hvad er der med den gamle Mand?“ Sønnerne svarede: „Han har aflagt det Løfte at gaa til Fods.“ Profeten sagde da: „Rid! Allâh behøver ikke dig og dit Løfte!“

² Buch. IV. 280; Qastalânî IX. 460; Muslim-Nawawî IV. 106.

³ De muslimiske Theologer kræver for at „Undtagelsen“ skal være gyldig, 1) at den udtales i Forbindelse med Eden, 2) at den er tilsigtet, før Eden er talt til Ende. Ang. 1) er Meningerne delte. Flg. Opfattelser betegner denne Drøftelses Art: Nogle siger, at man har Lov at trække Vejret efter Eden, inden „Undtagelsen“ udtales. Andre: lade Røsten hvile en Smule; eller: tænke sig om. Andre: det gælder til han har rejst sig fra den Situation, hvori han er; andre: saa længe han ikke har talt efter Eden. 'Atâ siger: saa længe man er om at malke en Kamel. Nogle siger: 1 Maaned, andre 4, atter andre 1 Aar, og nogle saa længe det skal være (se Qastalânî og Nawawî). Muslim belyser Nødvendigheden af *istitnâ* ved en drastisk Fortælling om Salomon. Iøvrigt henvises til Sur. 68, 17, hvor „Havejerne“ dades fordi de svor: „I Morgen vil vi plukke Frugt“, uden at tage Forbehold, og til 18, 28: „Du skal ikke sige: Jeg vil gøre saa og saa i Morgen, uden at Allâh vil.“

er bedre end eders Fædre¹.“ — Hvis En har svoret ved en Afgud, skal han derfor strax udtale Trosbekendelsens første Led: Der er kun een Gud (Buch. IV. 264; Muslim-Naw. 100). „Den som sværger i en anden Religion end Islam, er som han siger,“ d. e. tilhører den Religion (smstds.). Alle andre Eder end Eden ved Allâh er derfor ugyldige. Derfor har Eder, som man har svoret før sin Omvendelse, ingen Gyl-dighed².

2. Det islamiske Læresystem.

I enhver *fiqh*-Bog, som fremstiller Læren om en Muslims Pligter, findes der et Kapitel om Eder og Løfter, hvor det i Koran og Sunna givne Grundlag er sammenarbejdet og udarbejdet til et System, som her skal refereres efter Šâfi'iter-nes Lære³, idet de andre Ritters Særanskuelser kun hist og her berøres.

Eden er i den muslimske Lov en Bekræftelse af noget

¹ Nogle Fortolkere finder derfor en Vanskelighed i Sur. 4, 1, hvor det hedder: Hav Ærefrygt for Gud, ved hvem I „besværger“ hinanden *wa-l-'arhâma* „og Slægtskabet.“ Dette sidste kan betyde „som I besværger hinanden ved Slægtskabet,“ men ogsaa „og hav Ærefrygt for Slægtskabet.“ Den første Betydning vilde være sikker, hvis Hamza har Ret i at læse Genitiv. Guds Ord havde i saa Fald selv anerkendt Eden ved Slægtskabet. De fleste Fortolkere (f. Ex. Bajdawî) forkaster derfor Hamza's Læsemaade og tager Ordet som Obj. Paa en anden Maade klærer Muham-med b. 'Abduh Sagen. Han anerkender, at her er Tale om Ed ved Slægtskabet, men „Eden ved andre end Allâh er ikke absolut forbudt, en saadan Ed er kun forbudt, hvis man mener derved at paatage sig en religiøs Forpligtelse, ikke naar man ved den kun tilsigter en ren Forstærkelse (af sit Udsagn) saadan som Araberne forsikrer ved en Edstormel paa samme Maade som ved *'in*. Iøvrigt, siger Muh. b. 'Abduh er det „at besværge hinanden ved Allâh“ ikke det samme som en Ed. (Al-Manâr XII. p. 493 ff.).

² Der er her nogen Vaklen. 'Umar spurgte engang Profeten ang. et Løfte, han havde aflagt som Hedning. Profeten sagde: Opfyld det! (Buch. IV. 274 f.); men Qastalânî (IX. 449) slaar fast, at en egentlig Opfyldelse er umulig, da en *kâfîr's* Løfte ikke gælder; jfr. Vaq. 93: „Hjerterne har forandret sig, og Islam har udsløttet Overenskomsterne.“ Andre Steder opfordrer Profeten dog til at overholde de før Islam indgaaede Forpligtelser.

³ Til Grund er lagt Ibrahîm Al-Bâgûrî's Glosser til Ibn Qâsim's Kommentar til Abû Šugâs Text, trykt i Kairo 1326, II. p. 320 ff.; jfr. Nawawî; Minhâdj At-Tâlîbîn ed. van den Berg III., Batavia 1884 p. 327 ff. Om Bâgûrî se Šachau: Muh. Recht. p. XXI og smlg. dertil Snouck Hur-gronje i ZDMG. LIII. p. 144 f. 703.

sket eller Bestyrkelse af noget fremtidigt ved Nævnelser af Allåhs Navn eller et af hans Væsens Attributer. Forudsætningen er, at der foreligger andre Muligheder end den, man bekræfter.

Edens „Søjler,“ d. e. det, som nødvendigvis maa høre med for at en Ed kan bringes i Stand, er fire, nemlig: En sværgende; noget, hvorved der sværges; noget, hvorpaa der sværges, samt selve Udtrykket. Af disse behandles først „det, hvorved der sværges.“ Her gælder den Grundsætning, at man kun kan sværge ved Allåh, hvilket begrundes ved den Overlevering fra Profeten: Den der sværger, sværge ved Allåh. Hermed er udelukket Eder ved alt, hvad der er skabt, f. Ex. Profeten, Gabriel, Ka'baen ell. lign. Hvis En værner sig til at sværge ved Profeten for derved at undgaa at betale Sonebøde ved eventuelt Edsbrud, ligger heri en Ringeagt for Profeten, som gør, at man kan befrygte, at vedkommende falder i Vantro. I det, at man kan sværge ved Allåh, ligger, at man kan sværge ved hans Væsen eller ved et af hans Navne eller et af hans Attributer. Hvad angaar Allåhs Navne, da falder de i 3 Grupper: 1) Saadanne som kun anvendes om ham, f. Ex. Skabningernes Skaber, Verdenernes Herre, Beherskeren af Dommedag, den jeg tilbeder, den i hvis Magt min Sjæl er osv. 2) Saadanne, som væsentlig anvendes om ham, f. Ex. den barmhjertige, Skaberen, den som giver Føden, Herren o. a. 3) Saadanne, som lige godt anvendes om ham og andre, f. Ex. den eksisterende, den vidende, den levende. — Ved 1) er Misforstaaelse udelukket. Dog, hvis En siger: „Ved Allåh, jeg vil ikke gøre det,“ og bagefter erklærer: „Jeg tilsigtede ikke en Ed, men kun at skaffe mig Velsignelse ved (at nævne) Allåhs Navn og tage min Tilflugt hos ham,“ da er det at antage, undtagen naar det er for Dommeren. I andre Tilfælde anerkendes nemlig Berettigelsen til at anvende Udtryk, hvormed man mener noget andet end det, som Flertallet vil forstaa derved¹. — Ved 2)

¹ Et saadant Udtryk hedder *tawrija*. Minhåg siger: Om En siger: Jeg mente ikke en Ed, da er det at antage. Bagûri bemærker, at denne Sætning burde formes saaledes: Om En siger: Jeg mente ikke Allåh, da gælder det.

gælder Eden, hvis det modsatte ikke er tilsigtet. Mener man derimod med disse Navne: den barmhjertige af Hjertet, Skaberens af Løgnen, den Mand som giver Fødemidler, Kamelerens Herre ell. lign., da gælder Udtrykket ikke som en Ed. — Ved 3) gælder Eden kun, hvis man positivt tilsigter at nævne Allâh med vedkommende Navn. Mener man noget andet, eller bruger man Navnet uden nærmere Hensigt, er det ikke en Ed.

Hvad angaar Allâhs Attributer, da kommer (foruden hans Væsens Attribut, nemlig Existensen) de (14) positive og de (5) negative i Betragtning, fordi de evigt hører sammen med ham. Derimod kan man ikke sværge ved hans (utallige) Handlingsattributer, f. Ex. Skabelsen og Opholdelsen, da de er forbundne med Tiden (accidentielle). Dette gælder efter de ortodoxe, Aš'ariternes, Lære, fordi disse Attributer ifølge dem afledes fra den effektive Almagts forskellige Anvendelser under timelige Former. Ifølge Mâtâriditerne derimod er Handlingsattributerne evige og kan altsaa bruges til Ed; de afledes nemlig efter deres Lære af det guddommelige Attribut „Virken“ (Sætten i Existens), og det er evigt. — Man kan sværge „ved Allâhs Bog,“ „ved Koranen,“ for saa vidt man derved tænker paa Koranen som evigt, uskabt Attribut ved Gud. Tænker man derimod paa de materielle Koranexemplarer, er det ingen Ed.

Der er paa dette Punkt ingen væsentlig Uenighed, og hvor Eder forekommer ved noget skabt, forklares det i Reglen ved, at Eden gælder vedkommende Skabnings „Herre.“ Naar Allâh i Koranen sværger ved det skabte, ved Solen, Maanen, Morgenrøden osv., er det ikke nogen Ed, siger Ibn Tajmija (i ndf. anf. Skrf.), men Allâh nævner disse Ting for ved dem at henvise til sin Almagt, Visdom og Enhed. Dog er der rejst et Problem, nemlig om Ed ved Profeten er gyldig. Qastâlânî (p. 415) meddeler, at nogle Hanbaliter anser en saadan Ed for tilladt under Henviſning til, at Profeten nævnes i Trosbekendelsen. Men de andre, Ši'iterne iberegnet, forkaster dette. Ibn Tajmija har taget dette Spørgsmaal op i sit Skrift: *al-tawassul wa-l-wasila*¹. Hans Hovedemne er her

¹ Aftrykt i Al-Manâr XII. (1327), p. 624 ff.

Anraabelse og „Besværgelse“ af Gud ved Profeten¹, men han behandler det i Forbindelse med Spørgsmaalet om Ed ved skabte Ting. I Overensstemmelse med sit strenge Standpunkt forkaster han Eder ved alt skabt, ogsaa ved Profeten. Han siger: „Alle Muslimer er enige om, at hvis En sværger ved de hellige skabte Ting (*al-mahlûqât al-muhtarima*) eller ved noget, som han tror er helligt, som f. Ex. Thronen og Thronskammelen, Ka'baen, den hellige Moske og den fjerneste Moske, Profetens Moske — Gud give ham Naade og Fred —, ved Englene og Helgenene, ved Fyrsterne, ved deres Sværd som kæmper den hellige Krig, ved Profeternes og Helgenenes Støv, endvidere Eder ved *sadaq*² og de tapres Benklæder og lignende — da kommer der ingen Ed ud af det, og der skal ikke ydes Soning for Eder ved disse Ting (hvis Ederne brydes).“ Ibn Tajmija tilføjer, at dette hævdes af de fleste, af Abû Hanîfa, af Ahmad b. Hanbal og af Šâfi'î iflg. en af to Overleveringer. Ibn Tajmija kan samle sin Betragtning i en karakteristisk Udtalelse, som han henfører til de tre 'Abdallâh'er (Ibn Mas'ûd, Ibn 'Abbâs, Ibn 'Umar): „Jeg vil hellere sværge løgnagtigt ved Allâh end sværge sandfærdigt ved noget andet.“ At sværge ved andet er nemlig *širk*, Polytheisme, og det er værre end Løgn, siger Ibn T. Han fortsætter nu angaaende Eden ved Profeten: Kun ved vi, at der er Strid angaaende Eden ved Profeterne. Fra Ahmad haves der to Overleveringer angaaende Eden ved Profeten — Gud give ham Naade og Fred —. Ifølge den ene har Eden ved ham ikke Gyldighed, i Overensstemmelse med de flestes Mening: Mâlik, Abû Hanîfa og Šâfi'î, ifølge den anden har Eden ved ham Gyldighed, og en Del af hans Tilhængere foretrækker dette, f. Ex. Qâdien og hans Efterfølgere; Ibn Al-

¹ Dette ejendommelige Thema har Goldziher behandlet i Noeldekefestskriftet. Om Ibn Tajmija († 652) se Goldziher: Zâhiriten. p. 189.

² For dette Ord anføres i de forskellige Lexica ingen anden Betydning end den kendte persiske Ildfest i den 11te Maaned, som beskrives Al-Bîrûnî (ed. Sachau p. 226, jfr. Sachaus Supplering af Texten ved Canon Masudicus i hans Translation p. 213; endv. Goldziher: Stud. I. p. 210 Anm. 1). I Al-'Umarî's Edsformler forekommer *sadaq*-Natten (han skriver *šadaq*, ogsaa *sadaq* forekommer) i Magernes Ed. Men om det er den, som er sluppet ind i Ibn Tajmijas Text, er vel usikkert. Eden ved Benklæderne er mig ubekendt.

Mundir slutter sig til disse. De fleste af dem indskrænker Striden herom til Profeten alene — Gud give ham Naade og Fred —, men Ibn 'Aqil overfører denne Betragtning til de øvrige Profeter. At anse Soning for Eden ved noget skabt for nødvendig er en yderst urigtig (*da'if*) Anskuelse, selv om det er Ed ved Profeten, stridende mod Lovene og deres Grundlag (*li-l-'uṣūl wa-l-nuṣūṣ*). Og at besværges Gud ved ham (*al-'iqsāmu bihi 'alā llāhi*) og bede ved ham i Betydningen besværges tilhører samme Kategori. — Ibn Tajmija fortsætter nu med dette sit egentlige Thema, som ligger uden for denne Sammenhæng. Trods de fleste Theologers Modstand forekommer Eden ved Profeten ret hyppigt, undertiden i en Form som denne: Jeg besværges dig ved Allāh og vor Del af Allāhs Udsending (Ibn Sa'd II.² p. 62, 22; jfr. 63, 6 f.), altsaa tydelig nok en *barā'a*-Ed.

Angaaende Udtrykket hedder det i Systemet: Sværgepartiklerne er *ta, wa, bi*. Siger man blot „Allāh“ uden Sværgepartikel, er det en Ed, hvis en saadan er tilsigtet, ellers ikke. Man kan sige „Allāh“ i Nominativ, Akkusativ eller Genitiv, en Sprogfejl ophæver ikke Eden. Siger En: *'aqsamtu* eller *ḥalaftu* (jeg har svoret ell. jeg sværges nu), eller *'ahlifu* eller *'uqsimu* (jeg vil sværge ell. jeg sværges) ved Allāh, er det en Ed, med mindre vedkommende dermed ønsker at meddele et Faktum, som har fundet Sted eller vil finde Sted (nl. at han har svoret ell. vil sværge). Alle andre Udtryk (*la'amru llāhi, 'alajja 'ahdu llāhi osv.*) er kun Ed, hvis dette er tilsigtet¹.

¹ Iflg. Abū Hanifa og Malik er det en Ed. Ši'iterne forkaster uden Forbehold alle saadanne Eder, ifølge *Al-Murtadā*, derfor ogsaa Skilsmissee-den. „Hvis En siger: Hvis jeg gør saaledes, er min Hustru skilt ell. hun er for mig som min Moders Ryg eller: min Slave er fri ell.: min Ejendom er given som Almisse, saa er det ikke en Ed, ved hvilken Edsbrud og Soning kan finde Sted.“ Han siger, at *Abu Hanifa, Šāfi'i* og *Mālik* dømmer anderledes; den første henviser til Sur. 9, 76, hvor Allāh dædler dem, som *'āhada llāha*, men ikke holdt det. *Al-Murtadā's* Argumenter er: Skilsmisse kan ikke finde Sted under Betingelse, kun efter en ubetinget Formel; ang. Frigivelse af Slave og Almisse har nogle Ši'iter sagt, at hvis det udtaltes som Ed, var det en ugyldig *laḡw*, men udtaltes det som „Løfte,“ var det gyldigt, men ogsaa Løftet kræver sin bestemte Formel: *li-llāhi ta'ālā 'alajja kaḏā 'in kāna kaḏā*. Hovedbeviset er stadig de šifitiske Autoriteters Enighed. Endvidere at al Ed som ikke er Ed ved Allāh, er ugyldig. (Se *kitāb al-'intiṣār* af *Al-Murtadā*, lithograferet Udg. Bombay 1315 p. 87 f.).

Siger En: Hvis jeg gør saadan og saadan, er jeg løst fra Allâh eller fra Profeten ell. fra Islam, eller: da er jeg en Jøde, gælder det ikke. Ønsker vedkommende derved at udtrykke, at han gerne vil være løst fra Allâh, da er han vantro (*kâfir*). Vil han dermed udtrykke sin Væmmelse over for vedkommende Handling er han ikke *kâfir*, men maa dog strax frem-sige Trosbekendelsen.

Den, der sværger, maa være *mukallaf*, d. e. en saadan som er forpligtet til at holde den hellige Lovs Forskrifter¹. Herved udelukkes Børn og Aandssvage; paa samme Maade som disse betragtes den, der er besvimet, og den, der er beruset uden dermed at have begaaet en bevidst Overtrædelse; ligeledes den, der handler i Distraktion, og den sovende. En Ed af saadanne er ugyldig. Endvidere maa den sværgende handle frivilligt. Herved udelukkes de, som mod deres Vilje tvinges til at sværge. Endelig maa vedkommende være talende. Herved udelukkes den stumme, med mindre han kan tilkendegive sin Ed ad anden Vej paa forstaaelig Maade², og den sværgende maa tilsigte Eden, d. v. s. udtale den med Bevidsthed om, at det er en Ed. Herved bortfalder de „ubesindige Eder“, hvorom neden for³.

Det, hvorpaa man sværger, skal være en Fromhedsgerning (*ʔāʔa*), som ikke i Forvejen er Ens Pligt. Hvis En sværger at ville begaa en Overtrædelse (*maʔsijja*), f. Ex. ved at gøre noget „forbudt“ (*ḥarâm*) eller undlade en „Pligt“⁴ (*wâgib, farḍ*), er selve Eden en Overtrædelse, og det er hans

¹ nl. enhver voxen Person, som er i Besiddelse af sin fulde Fornuft; jfr. Juynboll: Handbuch p. 69.

² Derimod er Tegn fra En, der kan tale, ugyldige, selv om de er forstaaelige.

³ Hermed samstemmer Šīʔiterne. De andre Riter, og Šāfiʔi efter een Version, kræver Soning for saadanne Eder. Al-Murtadâ siger, at Ansvar og Pligt bortfalder ved Tvang og Forglemmelse, som det hedder Sur. 35, 5: I paadrager eder ikke Skyld ved det, som I „kommer til“ at gøre ubevidst (*Al-ʔintišâr* p. 88).

⁴ Enhver Handling tilhører ifølge den hl. Lov en af 5 Kategorier efter sin Tilladelighed: „Pligt“, „fortjenstlig“, „tilladt“, „forkastelig“, „forbudt“. Overtrædelse af „Pligt“ er „forbudt“; af „fortjenstlig“ „forkastelig“; af „tilladt“ „tilladt“ og omvendt. Se herom Juynboll: Handbuch p. 59 f.

Pligt at bryde den og yde Soningen¹. Sværger En at gøre noget „forkasteligt“ (*makrûh*) eller undlade noget „fortjenstligt“ (*mandûb, sunna, mustahabb*), er Edsbrud med derpaa følgende Soning „fortjenstligt“ (*sunna*). Sværger man at gøre noget „fortjenstligt“ eller undlade noget „forkasteligt“, er Edsbrud „forkasteligt“. Sværger man at gøre eller undlade noget „tilladt“ (*mubâh, gâ'iz*), f. Ex. gaa ind i et Hus ell. spise en Ret Mad ell. iføre sig en Klædning, er Undladelse af Edsbrud — ikke „tilladt“, men „fortjenstligt“, fordi man derved ærer Guds Navn. Hvis en Ed om noget „tilladt“ er forbunden med religiøse Formaal, idet En f. Ex. har svoret ikke at spise godt eller klæde sig fint, er Meningerne delte. Nogle erklærer en saadan Ed for „forkastelig“, andre kalder det et Fromhedsværk, atter andre siger, at det vexler efter som Menneskenes Forhold og Formaal er.

Edsbrud hedder *hint*. For at et saadant kan finde Sted, maa en efter de fremstillede Regler fuldgyldig Ed være aflagt. Hvor dette er Tilfældet, er, som vi har set, Edsbrud undertiden anbefalet, undertiden paabudt (nemlig hvor man har svoret at begaa en Synd). Koranen anbefaler, som det ovenfor blev fremstillet, Edsbrud, naar man er kommet med „en ubesindig Ytring“ (*lağw*) i sin Ed. For denne positive Bestemmelse, er der kun daarlig Plads i det i sig selv afsluttede System;

¹ Ši'iterne staar her i Modsætning til de sunnitiske Retninger ved at hævde, at hvis man sværger ved Allâh at gøre noget forbudt eller undlade noget paabudt, er det ingen gyldig Ed og det kan ikke drage Edsbrud og Soning efter sig. Beviset er foruden Autoriteternes Overensstemmelse den Betragtning, at Betydningen af en Eds Gyldighed er, at det er den sværgendes Pligt at opfylde den, som Gud siger: hold eders Eder (Sur. 5, 1. 91), men det kan aldrig blive Pligt at udøve en Synd, altsaa er en saadan Ed ikke gyldig; den der overtræder den gør saaledes en from Gerning — hvorledes skulde det paahvile ham at yde Soning derfor? Den ovi. anførte Tradition fra Profeten, at om En har svoret, men saa ser at en anden Handling er „bedre“, skal han bryde sin Ed og yde Soning, afvises: det er kun een Beretning, som intet kan bygges paa, „og i vore Beretninger, som vi overleverer fra vore Imamer — Fred over dem! — har vi utallige Udtalelser herimod i Bemærkninger der klart hævder, at Soningen bortfalder“. Endv. meddeles den omtalte Tradition i en anden „bedre“ (forvansket) Skikkelse, hvor det i St. f., at han skal yde Soning for sin Ed, hedder: og Soningen for Eden er at undlade at holde den. De som anerkender den alm. Form af Udtalelsen, erklærer da, at Soningen kun er fortjenstlig, ikke Pligt (Al-Murtadâ: *Al-'intişâr* p. 86 f.). Ši'iterne skelner saaledes ikke mellem en Eds Gyldighed og dens Tilladelighed.

men naturligvis maa den optages, da den staar i Koranen, og det er da Theologiens Opgave at fastslaa, hvad der skal forstaaes ved dette *lağw*. Forklaringerne herpaa er mange; de vigtigste er samlede af *Bağawi* i hans Kommentar til Sur. 2, 224¹, nemlig følgende: 1) Hvad der i Skyndingen falder paa Tungen (*jasbiqū 'ilā l-lisāni*), 2) Udtryk som „Nej, ved Allāh“, „Ja, ved Allāh“, „ingenlunde, ved Allāh“ (som nemlig forekommer hvert Øjeblik i daglig Tale). 3) Hvad der siges i Spøg eller under Kiv og Strid. 4) Hvad Hjertet ikke bindes til. 5) Hvis En sværger paa noget i den Tro, at det er rigtigt, men bagefter opdager det modsatte. 6) En Ed, som siges i Vrede. 7) En Ed angaaende en Synd. 8) En Mands Selvforbandelse, som naar En siger: Allāh blænde mit Syn, hvis jeg ikke gør saa og saa, eller: han er en vantro, hvis han gør saaledes².

Disse Forklaringer støttes alle paa Traditioner fra 'Aīsa, Abū Hurajra eller andre af Profetens Samtidige, og er ifølge den muslimiske Exegeses Principer alle at antage som rigtige. Det maa imidlertid bemærkes, at der er foregaaet en ikke uvæsentlig Forskydning i Betragtningen fra Koranen til Systemet. Ifølge Koranen kan saadanne ubesindige Eder brydes og sones efter Forskriften. Men i det theologiske System er

¹ Cod. Lugd. Warner 294 I fol. 79 h.

² Bortset fra de to sidste Forklaringer gaar de alle væsentlig ud paa en af to Opfattelser, 1) en ubevidst Løgn, 2) et ubetænkt, ikke alvorlig ment Udtryk. Den sidste af disse Opfattelser hævdes af Abū Hanifa, den første af Šāfi'i. I Konsekvens heraf kræver Šāfi'i Soning for en besvoren ubevidst Løgn, ikke for de daglige ubetænkte Eder, Abū Hanifa omvendt — i Theorien naturligvis. En meget klar Fremstilling af disse to Opfattelser og deres forskellige Begrundelser gives i *Maḥāṭih* til Sur. 2, 224 (II 356 ff.). I øvrigt har Ordet ellers i Koranens Sprogbrug ikke saa uskyldig en Betydning, idet det er det stadige Udtryk for Mekkanernes „Snakken“ om Profeten og Beskyldningerne imod ham, 41, 25 (i verbal Form), 28, 55, noget som ikke skal høres i Paradiset, 19, 72; 52, 23; 56, 24; 78, 35; 88, 11 (*lāğija*), det staar parallelt med „at beskyldte for Brøde“ 52, 23, med „at aflægge falsk Vidnesbyrd“ 25, 72, med „Løgn“ 78, 35; at vende sig derfra staar nævnt midt imellem de vigtigste religiøse Pligter 23, 3. Parallelt med „Bedrag og Løgn“ staar det endnu hos Gazālī: *Al-Adab ft-l-din* (Sabris Udg. p. 72). Ikke desmindre har Kommentatorerne sikkert Ret i at give det en videre Betydning, hvad man bl. a. kan se af dets Sidebetydninger: det bruges om Fuglenes Kvidren og om Kamelføl, der endnu ikke bruges (*Maḥāṭih*), og i Grammatiken bruges det om et Ord, som er uden Indflydelse paa Konstruktionen (Wright II p. 339 A; Freytags Lexikon s. v.).

de slet ikke at regne for virkelige Eder, thi for at saadanne kan komme i Stand kræves, som vi har set, den sværgendes bevidste Hensigt (analogt med Forholdet ved Opfyldelsen af alle andre Punkter i Loven). Bâgûrî kan derfor i Tilslutning til Abû Šugâ og hans Kommentator sige rent ud¹: Ved en ubesindig Ed (*laġwu-l-jamîni*) foreligger intet, f. Ex. naar Tungen kommer til at udtale Eden, uden at det er tilsigtet, eller naar vedkommende sværger paa noget og bagefter opdager, at han har taget fejl, eller hvis han sværger i Vrede eller Hast.

For at der kan blive Tale om Edsbrud, maa der foreligge en reel Overtrædelse af Edens Indhold. Der er her et rigt Felt for den muslimiske Logiks Spidsfindigheder. Minhâg (III p. 333—51) opregner en Række Exempler. Her skal meddeles nogle efter Bâgûrî (p. 324 ff.): Hvis En sværger, at han ikke vil sælge denne eller hin Slave, begaar han ikke Edsbrud, naar han lader en anden foretage Salget. Det samme gælder Emiren, hvis han sværger ikke at slaa Zajd og saa lader Bøddelen gøre det, eller ikke at bygge et Hus og saa lader Bygmestren gøre det, eller ikke at barbære sig og saa lader Barberen gøre det. Andre mener dog, at der her af Hensyn til den almindelige Sprogbrug maa hævdes, at der foreligger Edsbrud. — Sværger En, at han ikke vil købe eller sælge dette eller hint, da gælder det kun for et efter alle den hellige Lovs Fordringer gyldigt Køb eller Salg. Hvis En sværger, at han ikke forlader sin Skyldner, før denne har betalt sin Gæld, begaar han ikke Edsbrud, hvis denne flygter, selv om den sværgende er i Stand til at følge ham, og selv om han selv har givet ham Tilladelse til at flygte. Hvis En sværger ikke at tage en Signetring paa, og han saa sætter den paa en anden Finger end Ringfingeren, foreligger der intet Brud; thi „at tage en Ring paa“ vil sige at sætte den paa Ringfingeren. Sværger En, at han ikke vil sælge en Genstand og ej heller give Fuldmagt til at sælge den, begaar han intet Brud, hvis han allerede i Forvejen har givet en Person Fuldmagt og lader ham foretage Salget i Kraft af den.

¹ i den ovf. anførte Udg. p. 324.

Sværges en Mand: Jeg vil ikke tage den Klædning paa, og han saa paa en Fingerbredde river Traadene ud paa langs, og da tager den paa, begaar han ikke Brud; derimod hvis han siger: Jeg vil ikke ride paa dette Æsel, og han saa skærer Øret af det og rider paa det, da begaar han Edsbrud. Forskellen er, at ved Klædningen berøres hele Legemet, ikke ved Ridning paa Æslet. — Karakteristisk er endelig følgende: Hvis En sværges, at han ikke vil spise Hašīš, og han saa sluger det uden at tygge det, begaar han Edsbrud; thi i den almindelige Sprogbrug kaldes det at spise, og Eder dannes efter den almindelige Sprogbrug paa vedkommendes Egn (*'alā l-'urfi*). Men sværges han ved Skilsmisse fra sin Hustru ikke at spise Hašīš og saa sluger det uden at tygge det, da foreligger der Edsbrud; thi i klassisk Sprogbrug kaldes det ikke at spise, og Skilsmisse formes efter klassisk Sprogbrug.

Soningen (*kaffāra*) for Edsbrud¹ er i Henhold til Koranen Frigivelse af en Slave², Bispisning af ti fattige eller Beklædning af lige saa mange. Mellem disse Maader at sone paa kan man vælge. Formaar man intet af dette at yde, kan man sone ved 3 Dages Faste³. De 3 første Sonemaader kan fuldbyrdes før Edsbruddet, Fasten derimod ikke. Skønt Valget mellem de 3 første Arter er frit, anses dog Frigivelse af en Slave af nogle for at være det mest fortjenstlige. For at kunne vælge maa man være fri og kunne disponere over sin

¹ Qastalānī IX, p. 330 f.; Minhāg p. 330 f.; Bāgūrī p. 326 f.

² *tahrīru raqabatīn* ell. *'illāqu* ell. *fakku raqabatīn*, egl. „Frigivelse af en Nakke“. Filologerne (f. Ex. Maḥāṭih III, p. 654) siger, at dette Udtryk kommer af, at Araberne plejede at binde en Fanges Hænder sammen paa hans Nakke med et Baand, og naar han frigaves løstes dette Baand. At Araberne virkelig har anvendt denne praktiske Fremgangsmaade, ved hvilken Fangen stranguleredes, hvis han vilde slide sig løs, er rigtigt, som det ses f. Ex. His. 301, 16; 459, 9. 13; 690, 9; 837, 11. I Forbindelse hermed kan man forstaa det overførte Udtryk: holde Haanden fast paa Nakken, hvor vi vilde sige paa Ryggen, Sur. 17, 31.

³ En ejendommelig Bestemmelse har Šī'iterne. Skønt de ikke anerkende en Ed af den ovi. S. 182 Anm. 1 omtalte Form, kræver de dog en Slags Soning ved Undladelse af det tilsagte, for saa vidt det drejer sig om en from ell. tilladt Handling, dog ikke Eds-soningen, men: Frigivelselse af en Slave, Bispisning af 60 fattige ell. Faste i 2 paa hinanden følgende Maaneder; mellem disse 3 Ting har vedk. frit Valg. (Det er Soningen for Brud paa Ramadān-Fasten og Zihār-Løftet, se Juynboll: Handbuch p. 122. 225 Anm. 5). Se *'intīšār* p. 88.

Formue. En Slave kan kun sone ved Faste, da han ikke har Ejendom, og hans Herre kan ikke udrede Soningen for ham; dog kan dette gøres efter hans Død, thi da er han ikke mere Slave. En, der er under Formynderskab paa Grund af Ødselhed eller Fallit, kan ligeledes kun yde Faste.

Hvad Soningen angaar, gælder følgende Regler:

1. Frigivelsen gælder kun en troende Slave, som er fri for Fejl, og som det er hans Herre føleligt at maatte undvære.

2. Bispisning af 10 fattige foretages ved, at man giver hver 1 *mudd*¹ = $1\frac{1}{3}$ *ratl* af det paa den sonendes Egn brugelige Brødkorn.

3. Beklædning (*kuswa* ell. *kiswa*) af 10 fattige finder Sted, idet man giver hver af dem et Klædningsstykke. Et stort Klædningsstykke til fælles Brug, eller som de fattige selv kan dele, gælder ikke. — Alt, hvad der kan kaldes et Klædningsstykke, kan bruges til Soning, f. Ex. en Skjorte, en Kappe, en Turban osv. Sko, Handsker, Bælte gælder ikke, da de ikke kaldes Klædningsstykker. Om det, der gives, passer vedkommende fattige eller ej, er ligegyldigt; man kan f. Ex. give en Mand et kvindeligt Klædningsstykke eller en Barnekjole. Det behøver hverken at være nyt eller ubrugt. Er det behæftet med rituel Urenhed, skal det meddeles.

4. Faste i 3 Dage, der ikke behøver at være i Træk² er gyldig for den, der intet kan yde af det foregaaende. Man er berettiget til at foretrække Faste, hvis man intet har udover det, man behøver til sig selv og dem, der er i Ens Brød; dette gælder, selv om han besidder det skattepligtige Mindstemaal (*nişáb*)³ eller mere.

Lige med Ederne stilles visse Former af Løfter⁴. Vi har set, at der angaaende Løfter er en Dobbeltthed i Traditionen.

¹ Det er en mudd, som den var i Medina paa Profetens Tid (al-mudd al-nabawî; se herom Goldziher: Studien II p. 22). Det maa saa omsættes til de forskellige Egenes Maal. Derved kommer der nogen Usikkerhed ind; se Qastalâni IX, p. 456 f.

² hvad dog Hanafiterne kræver.

³ Om dette se Juynboll: Handbuch 102 Anm.

⁴ Bâgûri II, p. 329 ff. Minhâg III, p. 352 ff. Nawawî IV, p. 95 ff.; Qastalâni IX, p. 444 ff.; jfr. Juynboll: Handbuch p. 268.

Nogle Traditioner opfordrer til at holde Løfterne, andre forbyder dem. Dette forenes i Systemet, idet man skelner mellem to Slags Løfter: Fromhedsløfte (*naḍru l-tabarruri*), ved hvilket man kun ønsker at skaffe sig religiøs Fortjeneste, og Edsløfte, som tjener til Tilskyndelse, Hindring eller Bekræftelse. Paa det første anvendes den førstnævnte, paa det andet den sidstnævnte Gruppe af Traditionerne¹. Den sidste Slags Løfter er det, som her kommer i Betragtning. Det kaldes *naḍru l-lagâgi wa-l-ğadabi*, egl. „Udholdenheds- og Vredesløfte“, fordi det, som det hedder, mest bruges, naar man er vred og vil gennemføre sin Strid. Det stilles lige med en Ed, fordi det tilsigter det samme, og Brud af det sones som Edsbrud. Efter som man vil 1. tilskyde, 2. hindre, eller 3. bekræfte noget ved det, kan det have følgende Former: 1. Hvis jeg ikke gaar ind i Huset, paatager jeg mig over for Allâh det og det. 2. Hvis jeg taler til N. N., paatager jeg mig osv. 3. Hvis Sagen ikke forholder sig som jeg siger, paatager jeg mig osv.

Den, som udtaler et saadant Løfte, maa have de Egenskaber, som efter det ovenfor fremstillede kræves af den sværgende, og dertil have Myndighed til at udføre det, som er Genstand for Løftet. Dette, som man altsaa i Tilfælde af Uordholdenhed skal udøve, maa ikke være en Overtrædelse, d. v. s. det, som er „forbudt“, og det, som er „forkasteligt“; i saa Fald har Løftet ikke Gyldighed². Det samme er Tilfældet, hvis det er noget, som i Forvejen er individuelt pligt-mæssigt (*wâgib 'ajni*)³. Det, som er blot „tilladt“, f. Ex. hvis

¹ Naturligvis er dette ganske vilkaarligt. I Begrundelsen for Løftets Forkastelse hedder det nemlig i vedkommende Tradition, at der ved det ingen Indflydelse øves paa den guddommelige Raadslutning, hvilket viser, at Talen er om Løfter, der skal indvirke paa Gud, ikke saadanne, der kun skal indvirke paa den talende selv.

² Šâfi'iterne stemmer heri overens med Ši'iterne, men ifølge Al-Murtaḍâ ikke med de andre Sunniter. Hos Ši'iterne maa der heller ikke forekomme en Overtrædelse i Betingelsen, mens der paa det Punkt skal være Uoverensstemmelse om Šâfi'is Mening (Al-'intisâr p. 90).

³ Anderledes er det med det, som er *farḍ kifâja*, d. e. det, hvorved det kun fordres, at et tilstrækkeligt Antal Muslimer sørger for Opfyldelsen af den religiøse Pligt. Saaledes er f. Ex. Fredagsgudstjenesten en Pligt for Menigheden, men ikke for den enkelte Muslim; ligeledes Døds-salât; jfr. Juynboll p. 60.

man siger: „Jeg vil ikke spise Kød“, kan ikke være Genstand for Fromhedsløfte, men vel for Edsløftet, hvorom her er Tale; f. Ex. i Formlen: Hvis jeg taler til Zajd, vil jeg ikke spise Kød. Hvis man bryder dette, har man at yde sin *kaffâra*¹.

Det er klart, at Udviklingen i Islam har været en stadig fremadskridende Opløsning af Eden. Begyndelsen er, at ubesindige Eder kan brydes og Edsbruddet saa sones. Profeten udvider Begrebet „ubesindig“ ved at anvende det, hvor det gælder Tilfredsstillelsen af personlig Lyst. I Systemet regnes slige Eder slet ikke for Eder. Det, som man kan sone paa den i Koranen angivne Maade, bliver nu bevidste Meneder² samt Eder, hvor man tilsiger en Overtrædelse mod den guddommelige Lov. Da, som vi har set, reservatio mentalis ogsaa har et stort Spillerum, maa man sige, at der ikke er blevet meget tilbage af Eden. For at begrænse Vilkaarligheden har man dannet den Traditon: „En Ed skal forstaas efter Edstagerens Mening“³, hvilket skal udelukke reservatio mentalis. Men dette gælder kun for Dommeren, og selv i det Tilfælde er Fordringen uden Værdi, thi enhver kan sige: „For at kunne stille en Qâdis Krav maa vedkommende selv opfylde alle de Krav, som den hellige Lov stiller til en Qâdi“, og en saadan findes ikke paa denné Jord.

En Konsekvens, man kan drage af denne Underkendelse af Eden, er helt at undlade at sværge. Dette anbefales af Ġazâlî, som priser Šâfi'i for denne Udtalelse: „Jeg sværger aldrig ved Allâh, hverken sandt eller løgnagtigt“⁴. Og man tillægger 'Alî en Udtalelse, som fraraader Sværgeren, det er

¹ Šhi'iterne anerkender ikke denne Sammenblanding af Ed og visse Løfter, idet Eden altid er ubetinget, Løftet altid betinget (se S. 182 Anm. 1). Soningen bliver derfor i denne Sammenhæng ikke Edssoning, men den S. 187 Anm. 3 omtalte (*'intišâr* p. 90).

² *Al-jamîn al-ġamûs*; jfr. S. 168 Anm. 2 og Bâġûri II p. 241. Om Brugen i Ægypten se Lane: *Manners and customs*³ I, p. 469 f. Karakteristisk er Tab. II 600, 20 ff.: Muhtâr, som har svoret ikke at rejse sig mod 'Abdallâh b. Jezid og b. Talha citerer hadîten: „Naar jeg har svoret en Ed og anser en anden for bedre, opgiver jeg den første og sværger den anden og giver Soning for min Ed“, og tilføjer saa: „og det er bedre, at jeg angriber dem, end at jeg forsvarer dem;“ jfr. ogsaa Agh. XVI 131, L. 12 f. n., hvor Al-Zubajr ophæver Eden om at beskytte 'Alî ved at frigive en Slave.

³ Muslim-Nawawî IV, p. 105, Qastalâni IX, p. 444.

⁴ Ihjâ 'ulûm al-dîn, Kairo 1322, p. 18 infra.

kun til Skade og øves i Vrede¹. Ta'ālibī fraraader ogsaa Eden² med den Begrundelse, at den enten fører til Edsbrud eller Fortrydelse, og det hedder: Løgneren kendes paa, at han sværger meget uden at være opfordret dertil. Til de Egenskaber, som en Købmand bør have hører ifølge 'Abd al-Qādir, at han holder sin Tunge fra Løgn, ubesindige Udtalelser (*lağw*) og Eder³. I Overensstemmelse dermed har man dannet Ordspillet: *kaṭīru l-ḥilfi ḥalifu l-mahānati*⁴ „den der sværger meget, er en foragtelig“ (efter Sur. 68, 10). Som vi har set, opfatter nogle Fortolkere Sur. 2, 224 som rettet mod saadan hyppig Sværgeren. Fachr al-dīn al-Rāzī advarer i den Sammenhæng mod det, og siger, at det er en Nedværdigelse for Allāh, naar han med sit ophøjede Navn skal drages ind i de verdslige Smaating⁵. Hertil slutter sig Redaktøren af det modernistiske Tidsskrift *Al-Manār*, der klager over, at „man træffer mange Muslimer, der ikke holder deres Eder som Polytheisterne gjorde det i Hedenskabets Tid“, og han siger om sin Samtid, at „Folk lærer den megen Sværgeren fra de er smaa af deres Mødre og af de Børn de voxer op sammen med, og de bliver saaledes vænnet til ikke at respektere Guds, den Ophøjedes, Navn; ja undertiden finder vi denne Sværgeren udbredt endog blandt dem, der giver sig af med Religionsvidenskaben, hvilket viser, at Religionsvidenskaben for dem kun er Ord, der ikke har Rod i Hjertet“⁶.

Men det kan ikke nægtes, at man langt oftere har draget den modsatte Konsekvens: da Eden intet betyder, kan den brydes. Ta'ālibī meddeler i sit ovenfor anførte Skrift denne Udtalelse af *Abū Hanīfa*: Naar du har Vanskeligheder med Herskeren, saa sønderriv din Sandfærdighed med Eden, og gør den i Stand ved at bede Gud om Tilgivelse. *Abū Hanīfa*

¹ Lisān XVIII 42.

² Jawāqītu l-mawāqit fi madhi l-saj'i wa-dammīhi (Cod. Lugd. Warner 443 fol. 286).

³ Al-Ġunja p. 28 f.

⁴ Al-Manār VIII, p. 323.

⁵ Mafātih II, p. 355 ff.

⁶ Al-Manār VIII (1315) p. 321 ff.

har faaet et særligt Ry i denne Henseende¹, men nogen principiel Forskel mellem ham og de andre Imamer er der ikke paa dette Punkt. Eden er det Omraade, hvor den fremragende *faqih* har særlig Lejlighed til at vise sin Skarpsindighed; Anekdoter om hellige og lærde Mænds Indsigt bevæger sig derfor særlig paa det Omraade². Ja, der har dannet sig en Litteratur, der giver Anvisning paa at omgaa og bryde Eder. Et Hovedværk er *Al-Chassâfs* Skrift om Bedrag, hvor et Afsnit handler om Eder³. De forskellige Forhold og Former, under hvilke man sværger, gennemgaaes, og det vises, hvorledes Eden kan omgaaes. Principet er, som man vil kunne forstaa af den givne Fremstilling, dels Omtydning af de anvendte Ord, dels reservatio mentalis. Undertiden faar det en moralsk Vending ved Tilføjelsen *wa-huwa mażlûm* „hvis vedkommende er forurettet“. I Bogens Indledning forsvares Bedrag (*hijal*) ved forskellige Overleveringer, hvoraf en udtaler: Eden skal forstaaes efter den sværgendes Mening, hvis han er forurettet, har han Uret, efter Edskræverens Mening. Men naturligvis er det vedkommende selv, der afgør, om han har Uret. Denne Udtalelse føres ikke tilbage til Profeten selv, men i en anden siger *Umm Kultûm* om Profeten, at han saa igennem Fingre med Løgneren i 3 Tilfælde: hvor det drejer sig om en Mand, som stifter Fred mellem Menneskene (derved), eller om en Mand der lyver over for sin Hustru, eller om Krig⁴. I flere af disse Overleveringer spiller Alî Hovedrollen, og han kalder sig selv en snedig Mand (*ragulun mukâjidun*, p. 3). I øvrigt er Principet fremsat i en Overlevering (p. 4), hvor det hedder, at Bedrag ikke er af det onde over for det tilladte, thi derved befrier vedkommende

¹ Jfr. hertil Goldziher: Vorlesungen über den Islam, 1910 p. 68 f. og Anm. 8—10 p. 79.

² selv hos dem, der lejlighedsvis fraaader den megen Sværgen, se *Ma-fâtih* I, p. 13 f. ‘Abd Al-Qâdir: *Al-gunja*, Indledn. p. 7.

³ *kitâb fi-l-hijal*, Kairo 1314, p. 107—39. Ogsaa Abû Jûsuf har forfattet et saadant Værk; se Goldziher anf. St. Ahlwardt: Verzeichnis der arab. Handschriften der königl. Bibl. zu Berlin IV No. 4972—74 er Anvisninger til Retsbedragerier, deriblandt Omgaaelse af Eder.

⁴ p. 3; jfr. Profetens Udtalelse p. 4: Min Mening er den, at Krig er Bedrag.

sig fra at begaa en Overtrædelse. Altsaa: Hvad et Menneske skal gøre, er altsammen fastsat, den menneskelige Ed kan hverken gøre fra eller til, den er med andre Ord faktisk op-hævet. Bogen viser sig her som ægte islamisk.

Karakteristisk er det, at man i islamiske Lande, naar man vil have en virkelig bindende Ed, ikke holder sig til den hel- lige Lovs Forskrifter, men griber til Fremgangsmaader, som ofte tilhører en anden Religionsform, der findes som en kraftig Understrøm under den islamiske Overflade¹. Saaledes er Eden dog bleven bevaret inden for Islams Omraade, og dette har bl. a. ført med sig, at vi i de arabiske Kilder har mere Ma- teriale til Forstaaelse af Eden, end man skulde vente efter Islams Stilling til den.

¹ Selv de stærke Eder, der omtales i Cap. VIII er iflg. Systemet ikke gyldige Eder (se S. 183). — Iøvrigt bryder ogsaa i disse Edsformer under- tiden det islamiske Forhold til Eden igennem. I Marokko forekommer det, at Folk siger ved Indgangen til en *wali's* Helligdom, hvor de ellers frygter at sværge falsk: O, *wali*, vi agter at sværge dig en falsk Ed; dog maa du intet ondt gøre os, vi vil aflægge dig et Løfte — hvorpaa man roligt sværger falsk. Mouliéras: Le Maroc inconnu Paris 1895, p. 391.

De vigtigste Forkortelser.

- Agh = Kitáb al-Agâni, Bulaquerudgaven.
 ARW = Archiw für Religionswissenschaft.
 BA = Beiträge zur Assyriologie und semit. Sprachwissenschaft.
 Buch = Le recueil des traditions Mahométans par Abu Abdallah Mohammed ibn Ismail el- Bokhâri, publié par L. Krehl I-III, continué par Th. W. Juynboll, Leyde 1862. 64. 68. 1907.
 Ham = Hamasae Carmina ed. Freytag, Bonn 1828.
 His. = Ibn Hischâm: Das Leben Muhammeds, ed. Wüstenfeld, Göttingen 1858—60.
 KAT = Eb. Schrader: Die Keilinschriften und das alte Testament, 3. Aufl., bearbeitet v. H. Winckler und H. Zimmern, Berlin 1903.
 KB = Keilinschriftliche Bibliothek, herausg. von Eb. Schrader, Berlin 1899 ff.
 MVG = Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft.
 OLZ = Orientalistische Litteraturzeitung.
 Tab = Annales auctore Abu Djafar Muhammed b. Djarir at-Tabari ed. de Goeje Lugd. 1879 ff.
 Vaq = J. Wellhausen: Muhammed in Medina, Berlin 1882.
 WZKW = Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes.
 ZDMG = Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Endnu bemærkes følgende forkortede Bogtitler:

- Jaussen = P. Antonin Jaussen: Coutumes des Arabes au pays du Moab, Paris 1908.
 Goldziher: Abh. = Abhandlungen zur arabischen Philologie I-II. Leiden 1896—99.
 — Studien = Muhammedanische Studien I-II. 1889—90.
 Musil = A. Musil: Arabia Petraea III, Ethnologischer Reisebericht, Wien 1908.
 Rob. Smith: Kinship = Kinship and Marriage in early Arabia, new edition by Stanley A. Cook, London 1907.
 — Religion = Die Religion der Semiten, übers v. Stübe, Freiburg 1899.
 Wellhausen: Reste = Reste arabischen Heidentums, 2. Aufl. 1898.
 Zimmern: Beiträge = Beiträge zur Kenntniss der babylonischen Religion. Leipzig 1890—1901.
 — Šurpu = 1ste Del af ovennævnte Værk.

INDHOLD

	Side
1. Sproglig Oversigt.....	5
2. Pagten og Edens Opstaaen af Pagtsbegrebet.....	20
3. Baj'-Pagten	53
4. Forbandelsen.....	63
5. Den hypotetiske Forbandelse	99
6. Eden som Forbandelse.....	104
7. Vielsen (Løftet).....	114
8. Selvhævdelse og Fortabelse ved Eden.....	123
9. Ceremonier ved Edsaflæggelsen.....	137
10. Eden og Guderne. Edsformler	147
11. Ophævelse af en Ed	155
12. Edens Anvendelse	166
13. Edens Forfald	167
14. Edens Stilling i Islam.....	170
Forkortelser	194





BM720	Pedersen.
.02P3	Den semitiske ed.
	600672.
MAR 23 '22	<i>Dr. M. Price</i>
APR 9 '22	<i>403 Swift Hall</i>

BM720
 .02P3

600672

SWIFT LIBRARY

UNIVERSITY OF CHICAGO



48 423 827